View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk
brought to you by CORE
provided by Dadun, University of Navarra

JESÚS GARCÍA LÓPEZ

EL ALMA HUMANA
Y OTROS ESCRITOS INÉDITOS

PRESENTACIÓN Y EDICIÓN
José Ángel García Cuadrado

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Rubén Pereda
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA xxxx -xxxx
Pamplona

Nº 201: Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos,*
Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado

© 2007. José Ángel García Cuadrado

Redacción, administración y petición de ejemplares
CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/
E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
ZIUR NAVARRA POLÍGONO INDUSTRIAL. CALLE O, Nº 34. MUTILVA BAJA. NAVARRA

ÍNDICE

PRESENTACIÓN, *José Ángel García Cuadrado*
El alma humana y su inmortalidad 7
Tres conferencias sobre la libertad 9
Amor y libertad 11
Derechos y libertades en la Doctrina social cristiana 12
La trilogía fundamental de la realidad y de la conciencia 12
La dignidad de la persona humana 14
La causa formal de la creación 15
El Comentario de Cayetano al *De ente et essentia* de santo Tomás 16

El alma humana y su inmortalidad
Introducción 19
Plan general de la exposición 20
I. La existencia del alma humana 25
1. Definición nominal del alma 25
2. Existencia del alma humana 28
II. La actualidad del alma humana 30
1. Los distintos tipos de acto y el hilemorfismo 30
2. La actualidad del alma humana 35
III. Unidad y unicidad del alma humana 36
1. La unicidad de la forma sustancial del hombre 36
2. Las facultades del alma 38
IV. La sustancialidad del alma humana 40
1. El principio de la sustancialidad y la postura de Kant 40
2. Refutación de la postura de Kant 44

3. Sustancialidad y subsistencia del alma humana 46
V. La espiritualidad del alma humana 48
1. Inmaterialidad y espiritualidad 48
2. La espiritualidad del alma humana 50
VI. La simplicidad del alma humana 53
1. La noción de simplicidad 53
2. La simplicidad del alma humana 55
VII. La inmortalidad del alma humana 58
1. Breve reseña histórica 58
2. Argumentos metafísicos 60
3. Razones psicológicas 64
4. Razones morales 65
VIII. El origen del alma humana 66
1. Planteamiento de la cuestión 66
2. Naturaleza y libertad en la generación humana 67
3. La acción de Dios en el origen del alma humana 68
Epílogo. El hombre, imagen de Dios 70

Tres conferencias sobre la libertad 73
I. La libertad como apertura 73
II. La libertad como libre albedrío 84
III. La libertad como liberación 94

AMOR Y LIBERTAD 105
1. Amor de cosa y amor de persona 106
2. El orden del amor 107
3. Amor y libertad psicológica 110
4. Los efectos del amor: unión, éxtasis y celo 113
5. Amor y libertad moral 116

DERECHOS Y LIBERTADES EN LA DOCTRINA SOCIAL CRISTIANA 121
1. Dos acepciones del derecho: objetivo y subjetivo 121
2. Distintas maneras de entender los derechos humanos 122
3. Enumeración de los principales derechos humanos 124
4. Libertad interna y libertad externa 125
5. El marco indispensable para las libertades políticas 126
6. El marco deseable para las libertades políticas 127
7. Otra fórmula mejor para la libertad política 128

LA TRILOGIA FUNDAMENTAL DE LA REALIDAD Y DE LA CONCIENCIA 133
1. La trilogía fundamental en la realidad creada 134
2. La trilogía fundamental en la conciencia 137

LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA 143

LA CAUSA FORMAL DE LA CREACIÓN 149

ESTUDIO PRELIMINAR A LOS COMENTARIOS DE CAYETANO AL *DE ENTE ET ESSENTIA* DE SANTO TOMÁS 157

PRESENTACIÓN

El 28 de enero de 2005, falleció en Murcia el profesor Jesús García López. Catedrático de Metafísica de la Universidad de Murcia, era Profesor emérito de la misma Universidad. Desde 1964 hasta 1976 fue profesor Ordinario de la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Navarra.

Sus libros y monografías se centraron de un modo u otro en la filosofía de Santo Tomás de Aquino, especialmente en las cuestiones metafísicas. Fruto de sus lecciones es la completa obra de síntesis titulada *Metafísica tomista* (EUNSA, Pamplona, 2001) que supone una completa sistematización de la ontología, gnoseología y teodicea del Doctor Angélico. Otras obras del profesor García López fueron *Nuestra sabiduría racional de Dios* (1950), *El valor de la verdad y otros estudios* (1965), *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad* (1967), *Estudios de metafísica tomista* (1976), *El conocimiento de Dios en Descartes* (1976), *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino* (1979), *Santo Tomás, maestro del orden* (1985), *Los derechos humanos en Santo Tomás* (1979), *El sistema de las virtudes humanas en Santo Tomás* (1986), *Elementos de Filosofía y Cristianismo* (1992).

A los libros citados, hay que añadir más de setenta artículos publicados en revistas especializadas y en Actas de Congresos internacionales. Muchos de esos trabajos fueron publicados recientemente bajo el título *Escritos de Antropología filosófica* (EUNSA, Pamplona, 2006).

El presente "Cuaderno de Anuario Filosófico" recoge algunos escritos del profesor García López que no llegaron a verse editados, pero que ayudarán sin duda a completar el perfil intelectual de uno de los mejores exponentes del tomismo del siglo XX en lengua española.

El alma humana y su inmortalidad

El trabajo con que se abre este Cuaderno lleva por título "El alma humana y su inmortalidad". Es, en realidad, el último trabajo que García López revisó

personalmente antes de su fallecimiento. Lo concluyó en enero de 2003, pocos meses antes de que comenzara a manifestarse la dolencia que le inhabilitó en su tarea docente.

Se trata de una exposición sintética y apretada de la doctrina clásica del alma humana, así como la discusión sobre la validez de los argumentos racionales para demostrar la inmortalidad personal. El arranque de su exposición –una vez presentadas las aclaraciones etimológicas– se sitúa en la cuestión de la existencia del alma y cómo es posible acceder a ella. Para ello acude a la doctrina tomista, pero mostrando su conexión con el nacimiento de la filosofía moderna, concretamente, con el pensamiento cartesiano.

Una vez debatido el tema de la existencia del alma, pasa a explicar la naturaleza de la misma, siguiendo el esquema hilemórfico escolástico y explicando el sentido de las definiciones aristotélicas del alma como acto y forma sustancial. Desde estas nociones aborda la cuestión de la unidad y unicidad del alma humana, llegando a determinar el carácter singular del principio formal del ser humano. A diferencia de la composición hilemórfica de los demás seres materiales, el alma humana posee en sí misma el acto de ser. La inmortalidad del alma humana es posible porque posee en sí misma la subsistencia o acto de ser que comunica al cuerpo. De este modo, cuando el cuerpo muere, el alma puede subsistir –si bien de modo "antinatural"– al margen del cuerpo al que informa. Por esta razón, el alma humana puede ser estudiada también desde su sustancialidad. A este propósito, García López abre un interesante diálogo con la crítica kantiana sobre el carácter sustancial del yo o alma individual; el diálogo con la postura kantiana se lleva a cabo desde los principios tomistas, en donde es posible acceder al carácter sustancial del alma, aun reconociendo su carácter de sustancia incompleta.

Una vez presentadas estas consideraciones preliminares estamos en condiciones de abordar el núcleo de la exposición: la espiritualidad e inmortalidad del alma. Se trata de dos cuestiones distintas, pero relacionadas. Así como podemos poseer algún tipo de experiencia interna de la espiritualidad, no poseemos ninguna experiencia de la inmortalidad. Para demostrarla, es preciso acudir a la noción de simplicidad, gracias a la cual es posible acceder a la incorruptibilidad propia del principio formal humano. Se aportan los clásicos argumentos metafísicos, psicológicos y morales a favor de la inmortalidad personal, con una breve reseña histórica del problema.

Finalmente queda por dilucidar la cuestión acerca del origen. Aunque el alma puede subsistir sin el cuerpo, sin embargo comienza a existir siempre "en" y "con" un cuerpo. Hay un cierto tipo de dependencia con respecto al cuerpo; sin

embargo, el espíritu no puede proceder de él. Se plantea entonces el problema de cómo de unos principios biológicos materiales –óvulo y espermatozoide– puede "surgir" un principio espiritual como es el alma humana. La explicación de la tradición cristiana concede a Dios el papel de creador del alma espiritual. Al mismo tiempo, los padres son pro-creadores, es decir, productores de las condiciones materiales que anteceden propiamente a la creación. Por eso, la generación de un nuevo ser humano es el punto de encuentro de las leyes biológicas, la libertad de los padres y la acción creadora de Dios. Naturaleza, libertad y providencia divina se aúnan en el origen de cada ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios.

Tres conferencias sobre la libertad

Aunque no hemos podido datar la fecha ni el lugar exacto de estas conferencias, sabemos que las pronunció en Pamplona a mediados de los años 70. Unos años más tarde, en 1981 presentó una contribución al Congreso Mundial Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, con el título "Las dimensiones de la libertad humana" en donde se recoge una síntesis de lo esencial de estas conferencias[1]. Sin embargo, en cuanto al contenido se observan diferencias significativas en uno y otro texto. Por otro lado, el tono de la exposición propio de la conferencia es más vivo y directo que el escrito académico y llena de fuerza argumentativa estas páginas inéditas.

En el comienzo de la década de los setenta, los movimientos existencialistas que exaltaban el valor de la libertad irrumpen con fuerza en la Universidad de París. El profesor García López vivió también esos momentos de inquietud y esperanza, sin limitarse a contemplar como espectador pasivo. Como filósofo se decide por aportar una reflexión ponderada sobre la libertad humana, desde una perspectiva clásica pero implícitamente –y a veces también de modo explícito– en diálogo con el existencialismo de Heidegger y Sartre.

En primera instancia, García López distingue tres sentidos principales de la libertad: libertad como apertura, libertad como elección y libertad como liberación. La libertad ante todo, es apertura cognoscitiva y volitiva a toda la realidad. Sin embargo, apertura no significa pura indeterminación: de esta manera el au-

---

1 Ha sido recientemente editada de nuevo dentro del libro: Jesús García López, *Escritos de Antropología filosófica,* Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 191-206.

tor aborda la problemática relación entre naturaleza (determinada *ad unum*) y libertad (indeterminada frente a los objetos concretos de elección). El hombre posee ciertamente una naturaleza determinada, pero gracias a su espiritualidad se trata de una naturaleza abierta a múltiples realizaciones. La apertura trascendental de las potencias específicamente humanas hace posible el desarrollo de las otras dimensiones de la libertad.

En la siguiente conferencia se trata del sentido más propio de la libertad, es decir, el libre albedrío o libertad de elección. El hilo conductor de su exposición recorre las tres condiciones requeridas para su realización: ausencia de coacción (externa e interna), indeterminación de la voluntad (con respecto a sus actos, objetos y fines) y el dominio de los propios actos. Es en este último aspecto donde se explica con más detenimiento, describiendo, según la doctrina tomista, la fenomenología del acto voluntario. El diálogo con Kant, Leibniz, Bergson sirve para mostrar que la doctrina clásica –aristotélica y tomista– sigue siendo un interlocutor válido para adentrarse en el misterio de la libertad humana.

"¿Para qué se nos ha dado el libre albedrío?"; se pregunta el profesor García López en el comienzo de la tercera conferencia: "y la respuesta no puede ser otra que ésta: para lograr nuestra plenitud, para conseguir nuestra liberación". Así pues, la conferencia conclusiva reflexiona sobre el tercer sentido de la libertad: la libertad como liberación. La libertad se realiza y culmina en la propia liberación de los estrechos márgenes del propio ser: es lo que Millán-Puelles llamaba "angustia esencial" frente a la "angustia existencial" de los existencialistas del XX. La "angustia esencial" proviene tanto de la constatación de la propia limitación como de la tendencia siempre insatisfecha de trascenderse a sí mismo, de saciarse en el Absoluto que todavía no se posee. Esta liberación proviene por vía del conocimiento y del amor. La primera vía es más imperfecta porque sólo se puede poseer intencionalmente lo real. "A este otro modo de posesión –a la posesión real– es a la que aspira el amor. Si el conocimiento entraña una posesión puramente representativa o intencional, por el amor, en cambio, el hombre tiende a la posesión real de lo amado, a unirse con éste según su ser real y no sólo en la representación". Así, pues, al hilo de la doctrina del Doctor Angélico se nos introduce en el amor como modo de autotrascendencia libre hacia lo amado, distinguiendo entre el amor de posesión (amor en sentido imperfecto y secundario) y el amor de entrega (amor perfecto, al que se dirige el amor de posesión). Este amor de entrega es el verdadero término de la liberación y se expresa mediante la mutua inhesión ("por la que el que ama está en lo amado y, a su vez, lo amado está en el que ama") y el éxtasis ("la salida de sí del amante").

Amor y libertad

El siguiente trabajo, que lleva por título "Amor y libertad", es una ponencia presentada a un congreso del que no hemos podido determinar la fecha ni el lugar de celebración. No obstante debe situarse muy próxima en el tiempo a las tres conferencias antes citadas; en gran medida esta ponencia supone una prolongación de las reflexiones iniciadas sobre el tema de la libertad; más concretamente a la libertad psicológica y la libertad moral. También encuentra similitudes significativas con el artículo "El amor humano" publicado en la revista *Persona y Derecho* en 1974[2]. Esta fecha puede servir de indicación bastante aproximada para datar este trabajo.

En su exposición, García López retoma la distinción tomista entre amor de concupiscencia ("amor de cosa", como lo denomina nuestro autor) y amor de benevolencia ("amor de persona") y desarrolla desde esta distinción lo que podríamos denominar un "personalismo tomista", porque la persona humana es considerada como fin en sí mismo y revestida, por tanto, de una especial dignidad. De este modo se desarrolla una "norma personalista" del amor: "De aquí se sigue que el amor tiene un orden o una norma objetivos: a las personas se las ama por sí mismas (como se ama por sí mismo el fin objetivo), y a las cosas se las ama en orden a las personas (como se ama a los medios por el fin, y al fin subjetivo por el fin objetivo); y si este orden o esta norma son alterados, entonces estamos ante una aberración del amor, que […] puede adoptar tres formas: la que consiste en amar a las personas como si fueran cosas; la que resulta de amar a las cosas como si fueran personas; y la que se concreta en amar a las personas sin amar cosa alguna para ellas".

Desde esta perspectiva se analizan las relaciones entre el amor y la libertad de elección o dilección, que se manifiesta en la "unión" con la persona amada (a nivel cognoscitivo, afectivo y volitivo), el "éxtasis" y el "celo". Por último, sin abandonar la tradición tomista, el autor desarrolla la consumación del amor en la libertad moral: el amor supone la verdadera liberación de la condición humana que se abre a la persona amada trascendiéndose en ella.

---

2 Publicado posteriormente en *Estudios de metafísica tomista,* Eunsa, Pamplona, 1976.

Derechos y libertades en la Doctrina social cristiana

El estudio de la libertad se amplía con el cuarto sentido de la libertad: la libertad social o política. Éste es el objeto de la comunicación que García López presentó al Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, celebrado en Monterrey (México) en octubre de 1986, y que llevaba por título "Derechos y libertades en la Doctrina Social Cristiana". El contenido de esta exposición se vincula con el libro publicado por García López titulado *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*[3].

La exposición arranca con la distinción entre derechos y libertades políticas. En sentido propio el derecho es el objeto de la justicia, es decir, lo debido; en esto consiste el "derecho objetivo". De ese sentido primario se ha pasado al "derecho subjetivo" que es la capacidad que alguien tiene de reclamar ante los demás y ante los poderes públicos lo que le corresponde en justicia. Así pues, el derecho subjetivo tiene por objeto al derecho objetivo. Por otro lado, la expresión "derechos del hombre y del ciudadano" hace referencia a una tercera concepción según la cual el individuo, cuando vive en el estado de naturaleza es más libre, y al ingresar en el cuerpo social pierde gran parte de sus libertades. Los derechos humanos se conciben así como parcelas de autonomía o independencia frente a los poderes públicos. De ahí nace la tendencia a identificar los derechos con las libertades tan frecuente hoy día.

La propuesta de nuestro autor va encaminada a entender la libertad política en dos grados distintos y siempre en relación con los derechos humanos. En el primer grado se trata de un ámbito de protección jurídica, o mejor de un marco de ausencia de coacción que hace posible o permita el ejercicio de los derechos ciudadanos. En el segundo grado se trata de un ámbito de incentivos reales, que favorezca y fomente el ejercicio de esos mismos derechos.

La trilogía fundamental de la realidad y de la conciencia

No podemos precisar con exactitud la fecha de composición del trabajo titulado "La trilogía fundamental de la realidad y de la conciencia". Por título se

---

3 Jesús García López, *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino,* Eunsa, Pamplona, 1979; 2ª edición con el título *Individuo, familia y sociedad. Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino,* Eunsa, Pamplona, 1990.

podría relacionar con la comunicación presentada en la II Semana Española de Filosofía del año 1953 que llevaba por título "El mal como privación del modo, la especie y el orden debidos", del que conservamos tan sólo el resumen publicado de esa reunión. El contenido del escrito que ahora se edita no se relaciona con la noción de mal, aunque retoma la terminología agustiniana.

A pesar de tratarse seguramente de un escrito relativamente temprano, el profesor García López se remitía años más tarde a este inédito, en donde se muestra la impronta agustiniana en la obra de Santo Tomás. Según el autor, los comentadores y seguidores de Santo Tomás han insistido más en una concepción dualista de la realidad y de la conciencia. Esta concepción dualista es innegable en Santo Tomás, sobre todo cuando pesa en él la tradición aristotélica; pero no es menos innegable que se encuentra también presente una concepción triádica, que es más fina y precisa, y que se debe al influjo de San Agustín.

Siguiendo la doctrina agustiniana Tomás de Aquino afirma que en todas las cosas creadas hay un vestigio o una imagen de la Trinidad increada. Pues cualquier criatura subsiste en su ser, como su "modo"; tiene una forma por la cual se incluye en una "especie"; y tiene algún "orden" a otra cosa. Así, en cuanto es cierta sustancia creada representa a su causa y principio, y se refiere a la Persona del Padre; en cuanto tiene cierta forma o especie representa al Verbo, pues la forma del artefacto procede de la concepción del artífice; y en cuanto tiene algún orden representa al Espíritu Santo, que es Amor, porque el orden del efecto a otra cosa procede de la voluntad del Creador.

El Doctor Angélico interpreta la doctrina agustiniana dentro del esquema de las facultades humanas. De este modo, las dos dimensiones de la conciencia humana son el conocer y el apetecer, tanto en el orden sensitivo como en el intelectual. Pero el conocer es doble: uno *existencial* y otro *esencial*, porque no es lo mismo manifestar que algo existe, que definir lo que una cosa es. Estos dos tipos de conocimiento aunque pueden ir juntos, son radicalmente distintos. Si yo conozco de una cosa que existe, esto no me ayuda nada para saber lo que esa cosa es; y si conozco más o menos perfectamente lo que una cosa es, en ese conocimiento no está objetivamente contenida la existencia de ella. Pues bien, el conocimiento experimental, versa sobre el "modo" (es decir, la singularidad y la existencia) tanto de las cosas exteriores como de nosotros mismos. Por otro lado, el conocimiento propiamente dicho, versa precisamente sobre la "especie" (es decir, la esencia o la forma) de las cosas (materiales y espirituales). Por último, tendríamos la tercera dimensión de la conciencia, que es la *apetición*, tanto sensitiva como racional, es decir, el querer. Y se corresponde con la tercera dimensión de la realidad creada, el "orden" o inclinación de cada cosa a su

operación y a su fin; y por tanto, la razón misma de bien o "relación de perfectividad".

Dentro del conjunto de la producción de nuestro autor, quizás sea éste uno de los textos más originales, en donde se nos revela un conocimiento profundo de la obra del Aquinate, y en el que es posible advertir también la huella del pensamiento agustiniano.

La dignidad de la persona humana

El trabajo sobre "La dignidad de la persona humana" fue presentado en las Jornadas de Estudio de la Sociedad Internacional de Tomás de Aquino (Sección Española) celebradas en Madrid (1-3 de octubre de 1981). Se continúa así, de algún modo, el tema antropológico que se encuentra en la raíz de los trabajos anteriores. Aunque el asunto de esta exposición se conecta con la publicación del libro *El sistema de las virtudes humanas*[4], el trabajo que ahora se presenta forma una unidad bien trabada, con la sencillez y claridad propia del profesor García López.

Después de unas breves aclaraciones terminológicas, comienza retomando la clásica definición boeciana de persona, que también Tomás de Aquino hace suya. García López se esfuerza en aclarar que se trata de una definición "sustancialista", pero que no connota un sustancialismo cerrado a la relacionalidad, porque la persona humana, está esencialmente ordenada a vivir en sociedad, de tal modo que su desarrollo depende de la convivencia con otros seres humanos. Así se manifiesta, por ejemplo, en el lenguaje y en la educación. Por eso al hombre no se le puede considerar solamente como un individuo aislado, sino que se le debe considerar también como miembro de la sociedad.

Por lo que a la dignidad de la persona humana se refiere, García López destaca cuatro sentidos: dignidad "natural", dignidad "social", dignidad "política" y dignidad "moral". La dignidad natural es la que todo ser humano posee por su propia naturaleza, previa a cualquier otra consideración. La dignidad "social" equivale al prestigio que alguien alcanza en la sociedad por el modo excelente de ejercer cualquier oficio o profesión. Por su parte, la dignidad "política" es la que una persona tiene por el puesto de poder que desempeña en la sociedad; por eso, más que dignidad de la persona, es dignidad del cargo. Este tipo de digni-

---

4 Jesús García López, *El sistema de las virtudes humanas,* Editora de Revistas, México, 1986.

dad se llama "poder" o "potestad", que no es lo mismo que "autoridad". La dignidad "moral" es aquélla a la que toda persona humana está llamada según el recto uso de su libertad, siguiendo la clásica definición de Píndaro, que dice así: "llega a ser el que eres", es decir, lleva tu propio ser a su plenitud, y ello mediante el uso correcto de tu libertad. La persona que es capaz de avanzar por la senda de la conducta moralmente recta, obtiene una dignidad mayor que la que le corresponde por naturaleza. Porque la dignidad moral engloba la dignidad natural y la supera llevándola a su plenitud. Esa persona, conservando intacta su dignidad de persona, la acrecienta. Mientras que la persona degradada por una conducta moralmente deforme, si bien no destruye del todo su dignidad de persona, no la acrecienta, sino que la rebaja.

La causa formal de la creación

Los dos últimos textos son de carácter más estrictamente metafísicos. "La causa formal de la creación" es la contribución remitida a la XXI Semana Tomista que llevaba por "La Creación, la obra de Dios y la obra del hombre", y se celebró en Buenos Aires, en septiembre de 1996. Los trabajos presentados a dicha semana se recopilaron como instrumento de trabajo, pero no llegaron a ser publicadas formalmente.

En realidad el tema abordado en esta contribución es el de la relación trascendental, asunto muy debatido y controvertido dentro de la tradición tomista. Como es habitual en sus escritos metafísicos, el profesor García López vuelve su atención a las fuentes. Desde los textos tomistas es posible acceder a una explicación equilibrada y realista. Para nuestro autor, no hay inconveniente en afirmar que la causa formal intrínseca de la creación, pasivamente considerada, es el ser mismo, participado en cualquier concreto individual realmente existente; y que dicho ser es, por lo tanto, el efecto más formal y más propio de la creación, activamente considerada. El concreto individual, con su ser, con su esencia y con todos sus accidentes, y entre ellos con todas sus relaciones reales –tanto aquélla que lo pone en relación con Dios, como las que lo relacionan con el conjunto de los seres del universo–, es el término directo e inmediato de la creación divina. Término directo porque Dios no crea, ni puede crear, una existencia sin esencia, ni una esencia sola, sin existencia, ni tampoco una sustancia exenta de todos sus accidentes, ni un accidente no inherente en alguna sustancia. Además, es también término inmediato, porque la creación es efecto propio de

Dios y ninguna causa creada, ni siquiera como mero instrumento, puede ser asociada a la creación.

Una vez contextualizada la cuestión, pasa a analizar la relación de la criatura al Creador. La relación, como todo accidente, no es propiamente creada sino concreada, ¿por qué insiste Santo Tomás en afirmar que la creación pasivamente considerada es una relación real de dependencia al Creador con novedad en el ser, y en afirmar a esa relación real como un accidente de la sustancia creada? Porque para el Aquinate, tratándose de relaciones reales, una cosa es la relación y otra el fundamento de la relación. Y el fundamento sí que puede ser una sustancia, o una parte de la sustancia, como la materia o la forma, o un accidente, como una acción, o una cualidad, o una cantidad; pero la relación misma es siempre un accidente, que constituye una categoría especial, no identificable con ninguna otra categoría. Solamente fuera del ámbito del ente finito, en el seno de la Divinidad, admite Santo Tomás la posibilidad de relaciones "sustanciales", o mejor, de relaciones "subsistentes".

En el pensamiento de Santo Tomás, si se afirma que la materia es relativa a la forma, o la forma a la materia, o los accidentes a sus respectivas sustancias, la contestación siempre es la misma: todas esas cosas son –o pueden ser– fundamentos de alguna relación; pero las relaciones mismas son siempre accidentes inherentes en una sustancia individual completa, que es lo verdaderamente existente. Afirmar que la relación es un accidente no equivale a decir que es "accidental", en el sentido de "contingente" o no necesariamente vinculada al sujeto, ya que los accidentes son de dos clases: contingentes y necesarios. Y lo mismo puede decirse de las relaciones: unas son necesarias y otras contingentes. Fuera de las relaciones reales, es decir, en el campo de las relaciones de razón, el pensamiento de Santo Tomás está abierto a los más amplios horizontes. Y de ahí que resulte posible concebir con cierto fundamento a la materia prima como una pura relación a la forma sustancial; o a un acto de la voluntad, como una pura relación al bien. Se trataría de ficciones conceptuales con las que se quiere subrayar que estamos ante los fundamentos de unas relaciones esenciales, sin determinar las relaciones mismas que resultan de esos fundamentos.

El Comentario de Cayetano al 'De ente et essentia' de Santo Tomás

El último de los escritos inéditos de Jesús García López que ahora se presentan es el más antiguo (fechado en 1954) y posee una historia un tanto intrincada.

En el seno de alguna editorial mostró interés en el proyecto de editar por vez primera en castellano la traducción del comentario del Cardenal Cayetano al *De ente et essentia* de Santo Tomás. Jesús García López acometió la ardua tarea, y redacto un borrador de unas trescientas páginas mecanografiadas, al que añadió un breve estudio preliminar. Por desgracia este proyecto no llegó a cuajar y ese borrador durmió en una carpeta durante varias décadas, con el deterioro de los años y de los obligados traslados. A su muerte, no se ha podido reconstruir más que la mitad de dicha traducción, lo que hace inviable ahora mismo su publicación. Sin embargo, se ha conservado el estudio preliminar que ahora se edita. Se trata de una apretada síntesis del contenido de comentario cayetanista, junto a interesantes apuntes críticos acerca de la doctrina de Tomás de Vío sobre los siguientes temas: el primer objeto de conocimiento del entendimiento humano; la analogía del ente; la individuación de las sustancias materiales (donde el joven Cayetano sostiene abiertamente la demostrabilidad de la inmortalidad del alma); el problema de los universales (frente a las posturas de Escoto); la inmultiplicabilidad numérica de las sustancias separadas (en donde sigue fielmente a Tomás de Aquino, en contraste con la tradición de la escolástica tomista); la composición real de esencia y existencia en las criatura; la incognoscibilidad de las sustancias separadas. Supone, en definitiva, una buena introducción del comentario cayetanista que continúa hoy en días inédito en castellano.

* * *

Excepto el primer trabajo que ahora se presenta ("El alma humana y su inmortalidad"), el resto no fue expresamente preparado por el autor para su publicación. En todo caso, dado el tipo de exposición académica pienso que los trabajos inéditos que ahora salen a la luz pueden contribuir a perfilar mejor el pensamiento del profesor García López y a dar a conocer la integridad de su producción intelectual[5].

En la edición de estos trabajos he respetado al máximo la versión que se conserva en los originales. Sólo en algunos casos he realizado mínimas modificaciones de estilo y presentación, añadiendo subtítulos en los epígrafes corres-

5 Un elenco completo de sus obras (libros, artículos, traducciones e introducciones) puede encontrarse en el libro póstumo: Jesús García López, *Escritos de Antropología filosófica,* Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 385-392.

pondientes. Por lo que respecta a las referencias bibliográficas a pie de página he completado algunas referencias, y en algunos casos también he añadido la referencia en ediciones más modernas. Por lo demás, he procurado ser fiel al espíritu y a la letra con que en su momento fueron redactados estos trabajos.

Agradezco a los profesores D. Modesto Santos y D. José Luis Fernández, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, la disponibilidad para ceder parte del material que ahora se publica, y que de otro modo se hubiera perdido. También quiero dirigir mi agradecimiento a los profesores D. Ángel Luis González y D. Juan Cruz Cruz por las facilidades que me han brindado en la edición de esta publicación póstuma de Jesús García López, con quien compartieron muchas horas de diálogos filosóficos. No quiero dejar de agradecer el buen hacer de Dª Mª Idoya Zorroza por su eficacia y disponibilidad para mejorar la presentación formal de estas páginas.

Pamplona, 28 de junio de 2007

EL ALMA HUMANA Y SU INMORTALIDAD

Ansío conocer a Dios y al alma.
¿Nada más? Nada más.
San Agustín

INTRODUCCIÓN

Pretendo en este trabajo exponer, con relativa amplitud, y de modo ordenado y claro, la doctrina clásica acerca del alma humana, pero sin entrar en otras cuestiones colaterales o consecuentes, como pueden ser las referentes directamente al cuerpo humano, o las que se ocupan de las potencias o facultades de dicha alma y de sus distintas operaciones. No se trata, pues, de un compendio de Antropología filosófica, o de un resumen de la antigua Psicología racional, sino de un repaso de las cuestiones que plantea el alma humana misma, a saber, su esencia, sus propiedades (como la unidad, la simplicidad, la sustancialidad y la espiritualidad), su origen y, sobre todo, su duración indefinida, o más propiamente, su inmortalidad. Asimismo, trataré de hilvanar un esbozo sobre el modo de vida que debe corresponder al alma humana separada del cuerpo.

Como es sabido, los problemas relativos al alma humana en general, y especialmente, las cuestiones más debatidas dentro de ese estudio, a saber, la de su espiritualidad y de su inmortalidad, han gozado de un interés sobresaliente en los sistemas de los grandes filósofos, tanto antiguos como modernos. La mayor parte de dichos pensadores se adhieren a la doctrina clásica en esos puntos, con argumentos, a veces variados, y a veces reiterados o repetidos. Sólo los filósofos de sesgo materialista, que son en realidad pocos, en la larga Historia de la Filosofía, se inclinan por negar la espiritualidad y consiguientemente la inmortalidad del alma humana, o lo que viene a ser lo mismo, defienden que el alma humana, o bien no existe como algo distinto del cuerpo, o se destruye enteramente en el momento de la muerte.

Por otro lado, es curioso observar que la inmensa mayoría, por no decir todos, de los defensores de la espiritualidad y la inmortalidad del alma humana son también resueltamente teístas, o sea, admiten sin vacilación la existencia de un Dios único, soberano, omnipotente, que constituye la última explicación del universo todo y de la misma existencia del alma humana, como espiritual e inmortal.

Pero esto nos lleva a reconocer que el nivel filosófico en el que estos problemas se plantean es el más elevado que tiene la Filosofía, que es el de la Metafísica. Razón por la cual los argumentos utilizados en ese estudio no son (no pueden ser) populares ni superficiales ni fáciles de comprender, sino complejos y difíciles, y que no se pueden entender acabadamente si no se han hecho estudios previos en el campo filosófico general. Dicho sea esto para que los lectores de este trabajo no se llamen a engaño, o piensen que los argumentos esgrimidos aquí no son concluyentes, sencillamente porque no se comprenden con facilidad. El estudio del alma humana y de sus propiedades, incluyendo la inmortalidad, es un estudio filosófico serio, y no una apología popular.

Mas con todo y con eso, el autor de este trabajo ha tenido el atrevido empeño de volver nuevamente sobre ese viejo asunto filosófico, por dos razones fundamentales: primera, por creer que, con cierto esfuerzo, es posible alcanzar en su desarrollo un suficiente grado de claridad, sin perjuicio del rigor, y segunda, por no ceder a la tentación, tan frecuente hoy, de refugiarse en un pudoroso "silencio sobre lo esencial", en frase de J. Guitton[1].

PLAN GENERAL DE LA EXPOSICIÓN

Respecto al alma humana, lo primero que hay que dilucidar es lo que significa tal expresión: "alma humana". Lo segundo es demostrar que el alma humana existe. Y lo tercero, en qué consiste, o cuál es su esencia, manifestada en gran medida a través de sus propiedades, y especialmente de su espiritualidad y de su inmortalidad.

---

1 J. Guitton. *Silencio sobre lo esencial*; traducción al español por Miguel Montes, Edicep, Valencia, 1988.

En cuanto a lo primero hay que decir que "alma" proviene del latín *anima*, que significa "lo que anima o vivifica". Según su sentido nominal, "alma" significa, pues, "principio primero y más radical de la animación o de la vida de cada viviente". En consecuencia, por "alma humana" se entiende "el principio primero y radical de la vida del hombre, de cada hombre".

Pasando a la segunda cuestión hay que decir que la "existencia" del alma es conocida por sus operaciones, de las que tenemos experiencia inmediata. Estas operaciones son muy variadas: unas, que pertenecen a la llamada "vida vegetativa", como crecer, nutrirse o producir gérmenes ordenados a la reproducción; otras, pertenecientes a la denominada "vida sensitiva", como sentir, percibir, tender a lo percibido o trasladarse de un lugar a otro; otras, finalmente, que corresponden a la que llamamos vida racional, como entender, razonar, querer libremente, hablar o producir artefactos. Pero todas ellas proceden de un principio radical único, al que denominamos "yo".

Cada uno de nosotros, en efecto, puede decir (y así lo vive): "yo veo y yo ando y yo crezco y yo hablo y yo entiendo, etc., etc.", aunque para llevar a cabo cada una de esas operaciones tengamos que valernos, como de otros tantos instrumentos unidos a nuestro propio ser, de facultades distintas: los ojos, para ver; las piernas para andar; la boca para hablar, etc. El "yo" es el sujeto radical y unitario de todas nuestras operaciones vitales. Pues bien, el alma humana es ese mismo yo, como después veremos. Luego es evidente que el alma humana, el alma de cada uno de nosotros, existe.

Conviene reparar que no se trata, en lo expuesto anteriormente, de un razonamiento o inferencia que, partiendo de las operaciones vitales de cada hombre, concluyera en la existencia de la causa o el origen de ellas. Aquí no hay inferencia, sino experiencia. No tendría, en efecto, sentido que dijéramos: "conozco, luego existe el conocer", o "quiero, luego existe el querer"; entonces se trataría de pasar de algo concreto a algo abstracto, y en la experiencia descrita no salimos de lo concreto. Cuando digo "conozco", lo que digo es "yo conozco"; el "yo" está, pues implicado desde el primer momento. Por consiguiente, la existencia del propio "yo" está dada en la existencia de sus operaciones. Ambas cosas, "yo" y "operaciones", se perciben o co-perciben a la vez, en una experiencia integral.

Por lo demás, esa percepción o experiencia de nuestro propio yo no es primariamente reflexiva. No es que tomemos por objeto al yo con un acto de conocer distinto y posterior a las operaciones en las que el yo se patentiza. En las mismas operaciones vitales que llevamos a cabo hay una dimensión consciente o cognoscitiva, que por vía de percepción o experiencia inmediata, nos pone en

contacto con el yo. Es, en principio, una conciencia concomitante, no refleja. Y todo ello sin perjuicio de que ulteriormente llevemos a cabo una explícita reflexión sobre la naturaleza de nuestra alma o de nuestro yo.

Manifestada así la existencia del alma humana, viene luego la dilucidación de su esencia (o de su definición real) y de sus propiedades esenciales.

La "esencia real" del alma humana se identifica con la actualidad de la misma; actualidad que es el requisito necesario de su actividad. Quiere esto decir que el alma humana no es ninguna potencia, sino un acto, pero no en el sentido de una pura actividad, sino precisamente en el sentido de ser el principio radical de toda su actividad. Es verdad que el hombre lleva a cabo muchas operaciones vitales, muchos actos de vida, pero no consiste esencialmente en ninguno de ellos, sino en el principio radical de los mismos. Porque tales operaciones o actos vitales son pasajeros, comienzan a ser y dejan de ser, y a veces su duración es brevísima; pero el alma misma es estable, firme, fija, de duración indefinida. No cambiamos de alma en toda nuestra vida, como tampoco cambiamos de yo, aunque cambien y se renueven todas o casi todas las partes de nuestro cuerpo, las células de casi todo nuestro organismo, y varias veces. En eso precisamente estriba sobre todo la primera propiedad del alma, que a continuación consideraremos: la unidad o la unicidad de la misma. Así, pues, el alma humana es activa en su raíz, pero no en su formalidad. Es principio radical de todas nuestras actividades, pero ella misma no es actividad alguna. Es actualidad, que es algo distinto. Es acto como lo es toda forma, y aquí se trata de una forma íntima, estructuradora de toda la materia corporal, que nos está esencialmente unida. Es precisamente lo que en la filosofía clásica se llama "forma sustancial": el alma humana es la forma sustancial del hombre, como veremos con más detenimiento más adelante.

De las propiedades esenciales del alma, hablaremos en primer lugar de la "unidad" y de la "unicidad". La "unidad" del alma humana no es de composición, sino de simplicidad, y como tal aparece de modo palmario. Evidentemente que esto no quiere decir que el hombre carezca de partes; no hablamos ahora del hombre, sino de su alma, o sea, del principio primero intrínseco y más radical de todas las operaciones vitales que el hombre lleva a cabo, y por eso la hemos identificado con el yo de cada cual. El alma humana, o el yo, tiene una unidad estricta, cuya cifra y compendio es eso que llamamos la "intimidad".

La unidad del alma humana en cada hombre es algo claramente manifiesto. Es verdad que nuestras operaciones son múltiples y variadas, pero todas proceden de una única fuente, son como rayos que salen de un mismo foco. A veces, esas varias operaciones se coordinan; a veces, no, sino que se dispersan e inclu-

so se oponen, sobre todo cuando se trata de operaciones que, como las de la vida vegetativa, no obedecen a nuestra voluntad; pero en todo caso ellas son algo mío, de cada cual. La digestión de los alimentos es algo mío, y también los movimientos respiratorios y los latidos de mi corazón, aunque todo ello se produzca automáticamente, mientras mis pensamientos o mis deseos marchan por otros caminos. Sin embargo, me basta atender al testimonio de mi conciencia para darme cuenta de que todo ello me pertenece como naciendo de un mismo hontanar. No es ésta una unidad de partes corporales, ni de facultades o energías específicas, pues en todo ello hay clara multiplicidad; es una unidad de origen, de principio intrínseco radical, que es también unidad de organización completa de todo ese ser vivo que soy yo. Es la unidad de una sola forma sustancial.

Y junto con la unidad, hay también "unicidad" en el alma humana, es decir, que existe una sola alma para cada hombre. Algunos pensadores, a partir de Platón, han defendido la existencia de varias almas en el hombre: por ejemplo, una vegetativa, otra sensitiva y otra puramente intelectiva o espiritual. Ya estudiaremos más adelante esa postura. Por de pronto hay que decir que de ese modo se rompería no sólo la unidad del alma, sino también la unidad del hombre. Pues cada una de esas almas sería una forma sustancial distinta, y así tendríamos tres sujetos humanos, unidos accidentalmente, pero no un solo hombre y un solo yo, como la experiencia atestigua.

Otra propiedad esencial del alma humana es la "sustancialidad", que ya ha sido aludida al definir dicha alma como la forma "sustancial" del hombre. Sabemos que sustancia es todo aquello a lo que le compete existir en sí y no en otro, como en un sujeto de inhesión. Existir en otro es lo propio del accidente. Pero es claro que el alma humana que hemos identificado con el "yo" de cada cual, no descansa o inhiere en un sujeto (no es accidente), sino que ella misma es sujeto. Esto no se opone a que también pertenezca al sujeto humano la corporeidad, como parte esencial suya: el sujeto humano no es sólo alma, sino alma y cuerpo conjuntamente. Pero lo que de aquí se deduce es que en el hombre, tanto su cuerpo como su alma son sustanciales: son dos co-principios sustanciales de una única sustancia completa. Y esto basta para poder decir con verdad que el alma humana es sustancial.

La tercera propiedad del alma humana que tenemos que tratar aquí es la "espiritualidad": el alma humana es espiritual. El apelativo de "espiritual" no significa sólo incorpóreo o inmaterial. Porque también lo abstracto, como ocurre con una idea general, es incorpóreo e inmaterial y, sin embargo, no es espiritual. Espiritual quiere decir lo que es completamente inmaterial, pero no sólo negativamente, como cuando se hace precisión (o se prescinde) de toda materia, cual

sucede en algunas ideas muy abstractas, sino lo que es totalmente inmaterial, pero de un modo positivo y real. Es, pues, una realidad, algo que positivamente existe, y que no es material o corpóreo en modo alguno. La existencia de realidades espirituales es difícil de captar por nosotros, pues no puede ser percibida en ninguna experiencia sensible. Lo que no es corpóreo no es extenso y no puede tener cualidades sensibles como la figura, el tamaño, el color, la dureza, el peso, etc. En consecuencia no puede ser sensiblemente captado. Mas la experiencia interna, la vivencia íntima de algunas de nuestras operaciones, nos revela la existencia de la espiritualidad. Algunas de nuestras operaciones vitales, como el entender, el reflexionar, el querer libremente, son espirituales, y de aquí que también tenga que serlo el alma humana, de la que esas operaciones proceden.

La cuarta propiedad esencial del alma humana es la simplicidad: el alma humana es simple; no consta de partes cuantitativas. Las partes cuantitativas son las propias de las sustancias corpóreas, cuya primera propiedad es la cantidad, que puede dividirse en partes de esa índole. El hombre mismo, como sustancia corpórea que también es, tiene desde luego partes cuantitativas. Pero aquí estamos hablando del alma humana, ese otro co-principio del hombre, que, como acabamos de decir, no es corpóreo, sino espiritual. Por lo demás, la simplicidad de que dicha alma goza no se opone a que en ella radique una multiplicidad de accidentes, como son sus potencias y facultades, y los hábitos operativos, que pueden éstas adquirir. La realidad humana es compuesta, no sólo de cuerpo y alma, sino también de sustancia y accidentes; pero aquí hablamos del alma humana, no del hombre entero. Y ya hemos dicho que el alma es sustancial, un coprincipio sustancial, que puede estar enriquecido (y lo está) con una gran variedad de accidentes, que no rompen ni modifican la simplicidad de dicha alma.

La quinta propiedad del alma humana, que debe considerarse aquí, es la inmortalidad. El alma humana es inmortal, no puede morir, no puede dejar de existir jamás. Es evidente que el alma humana, cada alma humana, ha comenzado a existir en un determinado momento; pero una vez implantada en la existencia, ya no puede perder esa existencia suya, sino que la conserva por toda la eternidad. El alma humana es un hecho, una realidad que comienza a darse en determinado instante, pero es un hecho para la eternidad, que durará por siempre. Por lo demás, la inmortalidad del alma humana puede demostrarse a partir de su simplicidad y de su espiritualidad.

Finalmente, apoyándonos en la inmortalidad y en la espiritualidad, hay que decir también que el origen del alma humana no puede asimilarse al origen del

cuerpo humano. Es cuestión que deberemos estudiar con detenimiento más adelante y nos hará llegar a la conclusión de que el alma humana tiene que ser inmediatamente creada por Dios, es decir, que tiene un origen inmediatamente divino; pues no es posible que una realidad espiritual proceda por producción o por generación a partir de una realidad corpórea; sólo puede proceder de la nada merced a un acto creador de Dios. Y de aquí también se desprende la afinidad que existe cualquier alma humana y Dios, su Creador; lo que ha dado lugar a que el hombre, precisamente por su alma inmortal, merezca ser llamado "imagen de Dios".

Por último estudiaremos, aunque sea brevemente, la peculiar existencia y actividad del alma humana separada del cuerpo. Si en efecto el alma humana es inmortal y, por consiguiente, continúa existiendo una vez que nuestro propio cuerpo se deshaga o corrompa, es necesario que, como principio de vida que es, continúe viviendo o ejerciendo aquellas operaciones vitales que son congruentes y posibles a un alma humana separada del cuerpo o de la materia. Esas operaciones serán, sin duda, las puramente espirituales, como el entender y el querer; pero habremos de investigar de qué modo se habrán de realizar, en ese estado de separación, las susodichas operaciones del alma humana.

I. LA EXISTENCIA DEL ALMA HUMANA

1. Definición nominal del alma

La cuestión de la existencia debe ser anterior a la cuestión de la esencia. Por eso, antes de adentrarnos en el estudio de la naturaleza del alma humana y de sus propiedades esenciales, hemos de dilucidar la cuestión de si existe o no nuestra alma.

Mas esa cuestión existencial no puede trabajar en el vacío. Para plantearla y resolverla tenemos que apoyarnos en algún conocimiento, aunque sea mínimo, de lo que el alma es. Pero esto se logra con una mera declaración nominal, con sólo determinar qué significa la expresión "alma humana". De aquí que hayamos de comenzar por la definición "nominal" del alma.

Pues bien, la palabra "alma" procede de la latina *anima*, que tiene varias acepciones, entre ellas, soplo, aliento y principio vital. Esta última acepción es

la que mejor se corresponde con "alma". No es lo mismo que *animus*, que se traduce, más bien, como mente o espíritu; aunque en el hombre, como luego veremos, se identifican las dos cosas: el *anima* y el *animus*, es decir, el alma y el espíritu. Todavía se conserva en castellano la palabra "ánima", pero en la acepción del alma separada de su respectivo cuerpo, como cuando decimos "ánimas en pena".

En castellano, pues, "alma" significa el principio animador o vivificador de los cuerpos vivientes. Alma y cuerpo se contraponen y distinguen, pues aunque el alma esté unida al cuerpo, no se reduce a él. En efecto, los cuerpos no son vivientes por el mero hecho de ser cuerpos, ya que entonces todos los cuerpos serían vivientes, y no es así. Sólo los cuerpos vivos tienen alma, y por eso el alma supone un enriquecimiento sobre la mera corporeidad. De aquí que "alma" signifique propiamente principio de vida, o principio vital.

Ahora conviene reparar que la palabra "vida" puede tomarse en dos sentidos: la vida en acto segundo, o sea, el conjunto de las operaciones vitales de cada viviente, y la vida en acto primero, es decir, el hontanar o el principio activo más radical del que en último término proceden todas las operaciones de la vida. Porque sabemos que cada tipo de operaciones vitales procede inmediatamente de una concreta facultad. Así, el desplazamiento autónomo de un lugar a otro, de la facultad locomotiva; el ver o el oír, de las facultades visiva o auditiva, etc. Pero cuando hablamos del alma no nos referimos a una facultad concreta de un ser viviente. Nos referimos al principio más radical, que engloba a todas las facultades. Y más aún, nos referimos a lo que hace que determinados cuerpos sean vivientes, o sea, a la vida misma en acto primero. El alma es el principio activo intrínseco más radical que hace que un cuerpo sea vivo, y que, por serlo, ejerza múltiples operaciones vitales.

Por lo demás, ese principio activo intrínseco más radical ha sido concebido, a lo largo de la Historia de la Filosofía, de dos maneras diferentes: como "motor" y como "forma".

Los autores que mejor representan la tesis del "motor" son, sin duda, Platón en la antigüedad, y Descartes en la modernidad. Y en esta tesis es más fácil defender la independencia del alma respecto del cuerpo, y consecuentemente su espiritualidad y su inmortalidad. Tiene, sin embargo, el inconveniente de no salvar como se debe la unidad esencial del ser humano, y llevar así a una concepción del hombre como alma sola, que se vale del cuerpo, cual de un mero instrumento cuasi-separado, para actuar en el mundo; lo que no puede admitirse, pues el ser humano es tan corpóreo como espiritual.

Frente a la tesis del "motor" está la tesis de la "forma", cuyo representante más destacado es Aristóteles, al que han seguido en esto la mayoría de los filósofos "animistas". Aristóteles, en efecto, propone dos definiciones del alma: una general, aplicable a toda alma, y otra especial, referida al alma del hombre. La primera dice así: "el alma es el acto primero del cuerpo natural organizado que tiene la vida en potencia"[2]. La segunda, por su parte, dice: "el alma es aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos"[3]. Examinemos brevemente cada una de ellas.

La primera comienza por expresar dos de las notas esenciales del alma que ya hemos considerado: su actualidad y su unidad. No dice Aristóteles "los actos", sino "el acto"; señal de que se refiere a uno solo para cada viviente. Además, es claro que se trata de un "acto", no de una "potencia". Pero añade que es acto "primero". Y "primero" se contrapone a "segundo", y ello de una doble manera: como lo estático a lo dinámico, y como la sustancia a los accidentes. En un primer sentido, pues, acto primero significa "forma" (acto estático), en contraste con la "operación" y el "movimiento", que son actos segundos (actos dinámicos); pero en un segundo sentido acto primero significa acto "sustancial", en contraste con cualquier otro acto "accidental", aunque sea estático, como algún tipo de cualidad, que por ser accidente es acto segundo. Por eso, aquí, decir "acto primero" equivale a decir "forma sustancial".

Pero no basta con decir que el alma es forma sustancial, porque todos los cuerpos (también los no vivientes) tienen su forma sustancial. Se trata de la forma sustancial de un cuerpo viviente, el cual tiene vida precisamente por el alma, por esa forma sustancial especial que lo actualiza y determina esencialmente. Pero tal forma sustancial debe corresponder a un cuerpo natural (no artificial, pues lo artificial no vive), y además organizado, o dotado de partes orgánicas, pues solamente así será capaz de vivir, será capaz de ser informado por un alma. Se completa con ello la definición del alma en general: acto primero de un cuerpo natural organizado que es capaz de vivir (o que tiene la vida en potencia).

La segunda definición se refiere al alma humana. Comienza diciendo: "aquello por lo que primeramente". Es otro modo de hablar de la forma sustancial. Porque no es "lo que obra", sino aquello "por lo que se obra". No es el sujeto completo, sino el principio actual (no potencial, que sería el cuerpo) más radical, la forma sustancial del mismo, por la que dicho sujeto obra. Ese principio

---

2 Aristóteles, *De anima*, II, c. 1, 412a 26-27.

3 Aristóteles, *De anima*, II, c. 2, 413b 11-12.

actual más radical es unitario; no hay varias formas sustanciales (varias almas) en dicho sujeto completo; y es principio de todas las operaciones vitales del hombre, de las puramente vegetativas (vivimos), de las sensitivas (sentimos), de las locomotivas (nos movemos localmente) y de las racionales (entendemos). Es, pues, una definición del alma humana, única que, además de vegetar y de sentir, es también capaz de pensar o entender.

Como es claro, aquí debemos atenernos a esta segunda definición, sobre todo en cuanto completa y determina a la primera, y así se refiere exclusivamente al alma humana. Por lo demás, más adelante trataremos de explicar mejor la riqueza que encierra el concepto aristotélico de "forma sustancial".

2. Existencia del alma humana

¿Cómo podemos mostrar o demostrar que, en cada uno de nosotros, en cada hombre, existe eso que llamamos un "alma humana"? Sólo hay una manera de hacerlo: recurriendo a las operaciones que únicamente a ella cabe atribuir y de las que tenemos experiencia inmediata.

Tratándose del alma en general esas operaciones son "las operaciones vitales", de cualquiera de las cuales puede inferirse que existe el principio activo radical del que brotan. Pero tratándose del alma humana, habrá que recurrir a las operaciones específicas del ser humano, como pensar o querer, pues sólo éstas pueden manifestar la existencia de aquélla.

Podríamos también trabajar con la hipótesis, que tendría que ser confirmada más tarde, de que en el hombre hay una sola alma, y de ella proceden radicalmente todas sus operaciones vitales. En ese caso, el punto de partida podría ser cualquier operación vital. Mas, para no tener que suponer nada de lo que luego haya de aclararse y demostrarse, es preferible partir de las operaciones de la vida racional.

Santo Tomás escribe: "Nadie puede pensar con asentimiento que él no existe, pues por el hecho de que piensa algo percibe que él existe"[4]; que es más o menos lo mismo que escribe Descartes: "Pero al mismo tiempo que quería pensar que todo era falso, era necesario que yo, que pensaba, fuera alguna cosa. Y comprendiendo que esta verdad: *pienso*, *luego existo,* era tan firme y tan segura

4 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 10, a. 12, ad 7.

que las más extravagantes suposiciones de los escépticos eran incapaces de quebrantarla, juzgué que la podía tomar, sin escrúpulo, como el principio de la Filosofía que buscaba"[5].

Conviene, sin embargo, insistir aquí en que no se trata de que esta experiencia o percepción nos dé a conocer lo que es el alma, o la precisa esencia de ella, sino simplemente el hecho de que el alma, y concretamente la humana, existe. Véase este otro texto de Santo Tomás, tal vez más explícito: "En cuanto al conocimiento actual, por el que alguien considera que tiene actualmente alma, digo que el alma se conoce por sus actos. Porque en esto percibe alguien que tiene alma y que vive y que existe, en que percibe que él siente y entiende y ejerce otras operaciones vitales semejantes […]. Por tanto el alma llega a la percepción actual de que ella existe por el hecho de que entiende o siente"[6]. Pero claro está que ese conocimiento existencial da por supuesto una cierta noción del alma, lo que antes hemos llamado definición nominal.

Para entender convenientemente los últimos textos aducidos, y especialmente los de Santo Tomás, es necesario que distingamos entre "conocimiento" y "percepción". Ambos modos de acceso a la realidad los encontramos en el plano sensitivo y en el intelectual, aunque en el plano sensitivo, sobre todo externo, es más difícil distinguirlos. Mas la distinción es muy clara en el plano intelectual, donde el conocimiento versa sobre la esencia de las cosas conocidas, mientras que la percepción versa sobre la existencia real de lo percibido. En un primer momento, la percepción no es ni siquiera un acto completo, sino una dimensión de todo acto de conocer, y constituye la llamada "conciencia concomitante", en la cual, con el mismo y único acto de conocer, se capta el objeto que en cada caso se considera y se detecta o constata, de modo inobjetivo, la existencia de dicho acto de conocer (y no su esencia, que habrá de conocerse objetivamente en un acto reflexivo ulterior). Sin embargo, ese primer contacto con la existencia de los actos cognoscitivos, que es la conciencia concomitante, ya es suficiente para detectar también la existencia del propio yo, que se manifiesta en dichos actos, aunque ciertamente de un modo confuso.

Pero es posible proseguir en esa línea de la percepción, haciendo explícita, por medio de otro acto perceptivo o experimental interno, la existencia en nosotros de ése, o de cualquier otro, acto cognoscitivo, y entonces la misma existencia del yo aparece con mucha mayor relevancia. Y no ocurre esto solamente con

---

5 R. Descartes, *Discurso del método*, parte IV, en *Oeuvres de Descartes,* Ch. Adam / P. Tannery (eds.), Libraire Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 32.

6 Tomás de Aquino, *De veritate,* q. 10, a. 8, respuesta.

los actos cognoscitivos, sino también en todos los actos intelectualmente conscientes, como los de querer, consentir, elegir o ejecutar, que no son atribuibles al intelecto, sino a la voluntad.

Concretamente lo que Descartes designa con la expresión "pensar", no abarca sólo los actos de conocer, sino también los de querer, y en general todos los actos conscientes[7], y cualquier "pensar" es para él camino para detectar –intuitivamente, no discursivamente– la propia existencia, o la existencia de nuestro yo.

Es lo mismo que dice Santo Tomás en un texto ya citado; "Porque en esto percibe alguien que tiene alma y que vive y que existe, en que percibe que él siente y entiende y ejerce otras operaciones vitales semejantes"[8]. Y el propio Aristóteles también dejó escrito: "Por el hecho de que sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, sentimos y entendemos que nosotros existimos"[9].

Queda, por último recordar aquí que ningún conocimiento (o mejor, percepción) de la existencia de algo puede estar completamente separado de un cierto conocimiento, por muy general o confuso que sea, de lo que ese algo es, o de la esencia de eso mismo cuya existencia detectamos; y aquí, en el caso de nuestro yo, la noción general que va unida, y podríamos decir que por necesidad, a su existencia es la noción de sujeto real, o de sustancia, aunque sobre esto tendremos que volver más adelante. Porque en este momento, ni siquiera la "definición nominal" del alma de la que hemos partido puede ser convenientemente desarrollada. Seguiremos ahora tratando de las propiedades del alma.

II. LA ACTUALIDAD DEL ALMA HUMANA

1. Los distintos tipos de acto y el hilemorfismo

En una de las definiciones del alma que propone Aristóteles, y que hemos desarrollado más atrás, aparece como primordial la noción de "acto", y concre-

---

7 R. Descartes, *Principios de Filosofía,* I, n. 9; en *Oeuvres de Descartes,* Ch. Adam / P. Tannery (eds.), Libraire Philosophique J. Vrin, Paris, 1996.

8 Tomás de Aquino, *De veritate,* q. 10, a. 8, respuesta.

9 Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* libro IX, c. 9, 1170a 31.

tamente de "acto primero". Pero el acto se dice de muchas maneras, o sea, es un término análogo, que tiene diferentes sentidos, aunque semejantes entre sí. En efecto, actos son el "movimiento", la "acción", la "operación", la "forma" y el "ser", enumerados de menor a mayor perfección. El movimiento, según la definición de Aristoteles, que se ha hecho clásica, es "el acto del existente en potencia en cuanto está en potencia"[10], y a ella se reduce también la de Santo Tomás que dice que el movimiento es "el acto imperfecto de lo imperfecto"[11]. Por su parte, la "acción" es la actividad propia de la causalidad eficiente o la actividad transitiva. En cambio, la "operación" es la actividad inmanente, con principio y término en el mismo sujeto que la lleva a cabo. Estos tres tipos de acto pueden ser agrupados bajo la rúbrica de "actos dinámicos". Pero hay también "actos estáticos", que no son tipos de actividad alguna, sino de ser o de modo de ser, Y así tenemos la "forma", que es un acto determinante, o sea, que determina el especial modo de ser de cada cosa, su esencia o naturaleza; y finalmente tenemos el "ser" o "existir", que es un acto puramente actualizante, y no determinante, pues no añade determinación alguna a la cosa que existe, sino que simplemente la pone en la realidad.

Pues bien, el tipo de acto que le corresponde al alma (a toda alma, también a la humana) es la "forma". Y como la forma puede ser todavía "accidental" (como, por ejemplo, alguna de las especies de la cualidad), y "sustancial", que es la propia de la sustancia, hay que decir ahora que el alma humana (y toda alma) es "forma sustancial", acto determinante del modo esencial de ser de los seres vivos.

Pero, al hablar de la forma sustancial, es necesario hacer referencia a la potencia que se corresponde con ella, y que es la "materia prima"; lo que nos lleva a hacer una breve consideración acerca del "hilemorfismo". Se trata de la teoría que explica la constitución de todos los cuerpos, tanto vivientes como no vivientes, en la que entran dos principios intrínsecos, perfectamente acoplados, sin ningún vínculo extraño que los una; uno de esos principios es la forma sustancial y el otro la materia prima.

Si se entiende bien, la existencia en cada cuerpo de una forma sustancial que dé razón de su peculiar modo de ser, no parece presentar objeciones. No solamente la filosofía, sino también la ciencia positiva, y el mismo sentido común, nos lleva a reconocer en cada cuerpo una naturaleza específica que le es propia,

---

10 Aristóteles, *Física,* libro III, c. 1, 201a 10.

11 Tomás de Aquino, *In Physicorum,* libro III, lect. 1-5; cfr. también *In Metaphysicorum,* libro XI, lect. 9, 11 y 12.

que le hace ser lo que realmente es, y que lo distingue de otros cuerpos esencialmente distintos. Ciertamente que dentro de una misma especie de cuerpos se encuentran, por lo general, muchos individuos numéricamente distintos de la misma especie; pero es claro que las diferencias entre los cuerpos no son solamente individuales, sino también específicas y genéricas. Por eso, si llamamos "forma" a ese peculiar modo de ser de cada cuerpo, a su estructura o configuración específica, a su naturaleza o esencia propias, no puede negarse que cada cuerpo tiene su forma (que no hay que confundir aquí con "figura"), y, más en concreto, su forma "sustancial" o "fundamental", que permite distinguir su ser permanente y sus propiedades específicas, de sus distintos "estados", más o menos pasajeros, y de sus "accidentes" individuales.

Ahora bien, la esencia integral de un cuerpo ¿puede explicarse solamente por ese principio intrínseco, es decir, por la forma sustancial?

Dos hechos innegables de la experiencia ordinaria nos fuerzan a responder que no. Esos dos hechos son: el cambio "esencial" al que están sometidos los cuerpos, y la multiplicidad puramente "numérica" que encontramos dentro de una misma especie de cuerpos.

Por supuesto que hay bastantes cambios en los cuerpos que no afectan a su esencia, sino sólo a sus accidentes o a sus estados. Pero tampoco se puede dudar que hay en los cuerpos otros cambios más profundos; por ejemplo, cuando un ser vivo muere y se corrompe, o cuando un cuerpo combustible se quema y se reduce a cenizas y humo, o cuando una estructura molecular compleja se descompone en sus átomos elementales, o, por el contrario, cuando de los átomos elementales pasamos a la estructura molecular compleja. Y para explicar esos cambios profundos, sobre todo el último indicado, no basta con apelar a la sola forma, o a la sola estructura, o a la sola organización interna de cada sustancia corporal. Se necesita algo más, se necesita apelar a la "materia primera" de que las cosas corpóreas están hechas.

Se podría pensar que, para encontrar la explicación que aquí se requiere, basta con apelar a la teoría atómica y a la tabla de los elementos. El conjunto de esos elementos sería la materia primordial del universo, y las distintas "combinaciones" de ellos (combinaciones, no simples mezclas) darían razón cumplida de aquellos cambios "esenciales". No cabe duda que una tal reflexión proporciona una cierta salida, que puede parecer suficiente en un primer momento. Pero si profundizamos algo más sobre el asunto, enseguida nos damos cuenta que lo que ahora queda por aclarar es precisamente el hecho mismo de la "combinación". ¿En qué consiste esa maravillosa síntesis de varios cuerpos elementales esencialmente diferentes entre sí (por ejemplo, el hidrógeno y el oxígeno),

que da como resultado un nuevo cuerpo (el agua), también esencialmente diferente de todos los otros en él integrados? Porque ahora se trata de otra naturaleza distinta, con propiedades y energías distintas, que exige, por ello, una forma sustancial nueva. ¿Qué pasó entonces con las formas sustanciales de aquellos cuerpos elementales integrados en la nueva sustancia? Todo indica que han desaparecido, o que han quedado subsumidas y superadas por la nueva forma, que las sustituye con ventaja. Luego ya no es posible apelar a dichos "elementos" para dar razón de la "materia" o "substrato" del cambio esencial aquí operado. Esa "materia", al integrarse en la nueva forma, ha debido perder las "formas" que antes tenía; y así debe tratarse de una pura materia, de una "materia prima", completamente indeterminada, que, por lo mismo, nunca podrá existir separada de toda forma, sino siempre informada por alguna, sea la que sea. Ésta es la tesis del "hilemorfismo", tal como la concibió Aristóteles.

El segundo hecho de experiencia, que reclama una conveniente explicación, es el de la multiplicidad individual o numérica dentro de una misma especie determinada. Esto se observa, sobre todo, en los seres vivos, aunque no sólo en ellos. En los cuerpos vivientes, en efecto, resulta patente que, manteniéndose la unidad de la especie, se suceden y multiplican los individuos, mediante la generación natural. Esos individuos pertenecen muy claramente a la misma especie, y por ello, en lo esencial, no se diferencian. Sin embargo, son muchos, distintos numéricamente, y también en sus accidentes individuales, los cuales, precisamente por ser accidentes, están suponiendo una individuación previa de las mismas sustancias en las que arraigan. Luego la radical individuación de cada uno, y la multiplicidad de todos ellos, deben ser colocadas en el plano de la misma sustancia, y no sólo en el plano de los accidentes.

Pero en la sustancia de tales cuerpos no puede encontrarse otra cosa que estos dos principios, que el hilemorfismo reclama: su forma sustancial y su materia prima; y es claro que la individuación no puede correr a cargo de la forma sustancial, que es la que mantiene la unidad de la especie. Luego tiene que correr a cargo de la materia prima. Luego de no reconocerse dicha materia prima, no habría explicación posible para la multiplicidad numérica de los individuos, dentro de la misma especie. Es la segunda argumentación para probar que dicha materia prima existe, como parte integrante y constitutiva de la naturaleza específica de las sustancias corpóreas.

Por decirlo todo, es necesario añadir que no puede encomendarse por entero a la materia prima el papel de "principio de individuación" de las sustancias corpóreas, pues ya hemos dicho que se trata de una realidad completamente indeterminada; y por eso es también preciso, para completar la explicación, que

se haga una explícita referencia a la "cantidad", que es el primer accidente de dichas sustancias. De todo ello se hace eco la fórmula clásica que establece que el principio de individuación en los seres corpóreos es la "materia sellada por la cantidad". Pero desarrollar todas las implicaciones que esa fórmula entraña nos llevaría demasiado lejos.

No puedo ocultar que la teoría hilemórfica, en su conjunto, encierra no pequeñas dificultades, pues se nos hace muy duro el aceptar la existencia (la realidad) de un principio constitutivo de los cuerpos que, según su propia definición, carece por completo de toda determinación, o sea, que es una indeterminación pura. Hay que reparar, sin embargo, que precisamente por ello, la materia prima no puede nunca darse sola en la realidad, sino siempre unida a una forma sustancial, sea la que sea. De aquí también que todo cambio sustancial (por supuesto de los cuerpos, ya que los espíritus no están sometidos a semejante tipo de cambio) haya de ser instantáneo, de suerte que en el mismo momento en que un cuerpo pierde la forma sustancial que entonces tiene, ha de surgir en él la nueva forma sustancial que sustituya a la anterior. Y para ello es necesario establecer que, si bien la materia prima no tiene de suyo, y "en acto", ninguna forma sustancial corpórea, es necesario, sin embargo, que tenga a la vez, pero "en potencia", todas las formas sustanciales que pueden surgir en ella y de ella, por la acción de algún agente, que siempre es el encargado de hacer pasar dichas formas de la potencia al acto. Y todo esto es arduo de entender.

Más todavía, la forma sustancial de un cuerpo cualquiera ha de ser la que confiera a su materia todo lo que hay de actualidad y determinación en ella; y así por ejemplo, la forma sustancial de un cuerpo vivo, es decir, su alma, es la que hace que dicho cuerpo sea real y que sea cuerpo y que sea orgánico y que sea viviente y que tenga todas las demás determinaciones que le son propias en el plano sustancial, y, en último término, también en el plano accidental, si se trata de accidentes propios. La función de la materia prima, por tanto, es sólo la de hacer posible el cambio sustancial, que no se puede negar, así como la multiplicidad numérica en el seno de la misma especie, según se ha explicado antes.

De aquí también se sigue que cuando hablamos de la composición sustancial de cualquier cuerpo vivo, por ejemplo, de un hombre, no hay que entender que se trata propiamente de la composición de su cuerpo y de su alma, sino la de su materia prima y su alma, que es su forma sustancial. Es verdad que el hombre no sólo tiene alma, sino también cuerpo, pero éste, lo único que verdaderamente añade al hombre es la correspondiente materia prima, a la que se une esencialmente, de modo directo e inmediato (*nullo vinculo extraneo ea colligante*), la forma sustancial humana. Así, toda la actualidad y determinación que el cuerpo

humano tiene en el orden sustancial se la da la forma sustancial que es su alma. Sus músculos, sus huesos, sus nervios y todos sus órganos; todo ello es la síntesis de una determinada materia prima y de la forma sustancial que es el alma. De tal suerte que todo lo que hay en nosotros de pasivo o de físicamente potencial hay que atribuirlo a la susodicha materia prima, y todo lo que haya de actual, de activo, de vital y de psíquico debe atribuirse a la forma sustancial, al alma humana.

Debemos señalar por último que la teoría hilemórfica, tal como aquí se ha explicado, no facilita ciertamente la posible demostración de la independencia del alma humana, ya en su ser, ya en algunas de sus operaciones, respecto de la materia prima, o del cuerpo del hombre. Más fácil sería, en efecto, para mostrar dicha independencia, defender la teoría del alma-motor del cuerpo, tal como la han propuesto Platón o Descartes. Pero no podríamos entonces defender la unidad del hombre, con la claridad, la fuerza y la verdad del hilemorfismo.

2. La actualidad del alma humana

De modo que la primera "actualidad" del alma humana es la forma sustancial, la única forma sustancial que tiene el hombre, y en virtud de la cual el hombre, por un lado, tiene ser, existe, se da en la realidad, y de otro lado, tiene también operaciones y todo tipo de despliegue dinámico.

Por lo tanto, al hablar de la "actualidad" del alma humana, no hemos de limitarnos a señalar la forma sustancial del hombre, sino que hemos de señalar también la actualidad de su "ser" (o de su existir), y además las "facultades anímicas", ya del alma sola, ya del alma y el cuerpo conjuntamente. Comencemos por la actualidad del ser.

Se trata, desde luego, del ser sustancial del propio hombre, que es el ser en su sentido primario y más radical. Dicho ser, en el hombre, es ante todo y sobre todo el ser del alma, el ser o el existir de esa forma sustancial que es el alma humana. Y como la materia prima, que se une a esa forma sustancial, también existe sustancialmente, como es obvio, hay que decir que lo hace, no con otro, sino con el mismo ser sustancial del alma, que se comunica a dicha materia. En los otros compuestos naturales de materia prima y forma sustancial, incluso si se trata de una forma sustancial que sea alma vegetativa o también sensitiva, el ser que en primer término los actualiza es el ser del compuesto, del *synolon,* como dice Aristóteles; no de la forma sustancial sola, ni de la sola materia pri-

ma. Por eso, cuando dichos compuestos se deshacen, pierden su ser, se corrompen. Mientras el ser del alma humana, ya veremos por qué (por su espiritualidad), conserva el ser que la actualiza, aunque se retire del cuerpo. Éste es un punto central para defender, como luego veremos, la inmortalidad del alma humana.

Y aparte están las "actualidades" de los accidentes del alma, de los cuales, los más importantes son las facultades y los hábitos, que pertenecen al género de la cualidad. Hay unas facultades que son del alma sola, como el intelecto y la voluntad, y otras que son del alma y el cuerpo, como las facultades del conocimiento sensitivo, tanto externo como interno, o los apetitos sensitivos, o la facultad locomotiva, o las potencias de la nutrición, del crecimiento y de la generación; y el ser que tienen todas ellas es el ser accidental correspondiente, ser accidental que radica en la propia sustancia del hombre, y que en consecuencia no rompe la unidad estricta de la sustancia humana.

Finalmente están las "actualidades dinámicas" de las acciones y operaciones (actividades transitivas y actividades inmanentes) que proceden de las distintas potencias activas y de las facultades, y que muchas veces dan lugar a los distintos hábitos operativos; todo lo cual tiene también su ser accidental correspondiente. Es el dinamismo propiamente dicho de nuestra alma, al que se puede llamar "vida en acto segundo".

III. UNIDAD Y UNICIDAD DEL ALMA HUMANA

1. La unicidad de la forma sustancial del hombre

"Unidad" es sinónimo de "indivisión". Lo mismo da decir "uno" que decir "indiviso", no dividido. Se trata, por lo demás, de una propiedad que corresponde a todo ente, a toda realidad. En efecto, una cosa cualquiera o está compuesta de partes integrantes, o no tiene dichas partes, sino que es simple. Pero si tiene partes integrantes, mientras éstas no están separadas, sino unidas, la cosa en cuestión no está dividida, es una. Y si las susodichas partes están de hecho separadas, ya no existe la cosa en cuestión, sino otras tantas cosas cuantas partes hayan resultado de la división o separación, y, por supuesto, cada una de esas otras cosas o partes es ahora una, es decir, indivisa.

La otra alternativa es que la cosa que es "una" no esté compuesta de partes integrantes, sino que sea "simple". Y en este caso, la realidad en cuestión no sólo está "indivisa", sino que es "indivisible". Y entonces es claro que también es "una", y en un grado mayor que lo son las cosas compuestas. De aquí que la primera distribución de la "unidad" está basada en estas dos clases de cosas: las compuestas y las simples, y así se puede hablar de una "unidad de composición" y una "unidad de simplicidad".

Pero aparte de la unidad, existe también la noción de "unicidad", que es la propiedad que tienen algunas cosas de ser "únicas", únicas en su especie, o únicas en su género, o únicas en la totalidad de lo real. Se trata, en todo caso, de una realidad que no tiene otra a su lado, o de su mismo rango, y dentro de ese sentido de la "unicidad" podemos hablar de que el alma humana es "única", no en su especie, puesto que existen muchas almas humanas individuales, pero sí "dentro del hombre", o sea, que en cada hombre existe únicamente una sola alma.

Pues bien, dado que las operaciones de la vida humana son específicamente diversas, pues llevamos a cabo operaciones meramente vegetativas, otras sensitivas y otras racionales, no es de extrañar que algunos filósofos hayan defendido cierta variedad de almas en el hombre: unos, tres (la vegetativa, la sensitiva y la intelectiva); y otros, al menos, dos (la propia del alma como principio de la vida corporal, y la propia del espíritu como principio de la vida intelectiva).

En ambos casos, sin embargo, queda en entredicho la unidad del hombre, y más en concreto, la unidad del "yo" humano. No podríamos decir que es el mismo yo el que vive, se nutre, crece, se reproduce, etc., y el que siente, imagina, recuerda y apetece sensiblemente, y, por último, el que piensa, entiende, razona y elige libremente.

Supongamos que existen en el hombre dos almas: una vegetativo-sensitiva, y otra distinta, de índole espiritual o intelectiva. Al tratarse de dos almas, tendríamos dos formas sustanciales en el hombre, y por consiguiente dos sustancias completas: la formada por el cuerpo y el alma vegetativo-sensitiva, y la formada por el espíritu. Y entonces ¿en dónde poner el yo? Como la vida sensitiva es también consciente, podría reclamarse aquí la existencia de un cierto yo, aunque un tanto inferior; y luego estaría el yo espiritual, como motor y dominador del otro yo secundario y derivado. Pero esto es contrario a toda experiencia psicológica, en la que siempre nos vivimos como un solo yo. Cada uno de nosotros, si tiene su conciencia clara y no perturbada por algún trastorno psíquico, se vive y reconoce como el único yo que piensa, que quiere, que recuerda, que

imagina, que ve y oye y toca, y que realiza también, aunque ya de manera necesaria y no libre, las funciones de la vida vegetativa.

Esta unicidad del yo es también la unicidad del alma, o de la forma sustancial del hombre. Profundizando más, podríamos decir que, ontológicamente hablando, el yo humano es el único ser (o existir) sustancial que el hombre tiene, y por eso se descubre como "intimidad", porque nada hay más íntimo a cada cosa que su ser sustancial. "El ser es lo más íntimo a cada cosa"[12], escribe Santo Tomás.

Ya hemos señalado más atrás que ese ser sustancial del hombre, aunque actualiza a todo el compuesto: el cuerpo y el alma, se adscribe esencialmente al alma, y se comunica al cuerpo mientras los dos forman un todo sustancial; pero si el cuerpo se destruye sigue actualizando sólo al alma, de suerte que nunca desaparezca el único y verdadero yo.

Desde esta perspectiva se revela no sólo que el alma es única en cada hombre, sino que su riqueza ontológica y operativa es muy amplia, pues no sólo tiene actualidad para informar al cuerpo en todas sus partes, sino que le quedan reservas de actualidad (lo que podríamos llamar un "exceso formal") que le permite llevar a cabo operaciones no dependientes del cuerpo. Pero sobre esto volveremos después.

2. Las facultades del alma

No cabe duda de que esta unidad o unicidad del alma humana no es incompatible con las distintas facultades o energías operativas que en ella se encuentran. La unicidad de que aquí hablamos está en el plano sustancial, y la multiplicidad de facultades está en el plano accidental. Son ciertamente accidentes inseparables, que brotan por resultancia natural de la misma sustancia del alma, pero son realmente distintos de ésta. Éste es uno de los progresos de la Psicología escolástica, respecto de Platón y Aristóteles, e incluso de San Agustín.

Por lo demás, dichas facultades del alma humana son de dos clases: unas, las primeras y más radicales, son las inorgánicas, a saber, el intelecto y la voluntad, y otras, que derivan de aquellas primeras, son las orgánicas, o sea, las que se encuentran radicadas en algún órgano corporal, como la vista, que informa al

12 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q. 8, a. 1.

órgano de la visión, o la facultad locomotiva, que anima a todo el aparato de locomoción, etc. A veces a estas facultades del alma se les llaman "partes" de ella, pero sólo en el sentido de "partes potenciales", que quiere decir que son potencias activas o facultades que proceden, como accidentes propios que son, de la única sustancia del alma. Aclaremos un poco esto.

Es evidente que el "todo" hace referencia a las "partes". Pero hay varias clases de "todos", a saber, el todo "integral", el todo "universal" y el todo "potencial". El todo integral es el que está constituido por la unión o compenetración de varias partes integrantes o constitutivas (así, por ejemplo, un cuerpo cualquiera, que está compuesto de materia y forma, y de partes cuantitativas, o un cuerpo vivo que consta de varios órganos distintos, aunque ordenadas y dependientes entre sí; estas partes, como es obvio, se llaman "integrantes" o "constitutivas"). El todo universal, por su parte, es el concepto abstracto que abarca muchos individuos, reteniendo aquello que tienen estos de común y prescindiendo de lo que tienen de propio o particular (así, por ejemplo, el concepto de árbol, que abarca a todos los árboles, y puede, por tanto, predicarse de todos ellos; el manzano es un árbol, la encina es un árbol, etc.; estas partes se llaman "subjetivas", porque pueden hacer de sujetos de las distintas predicaciones del concepto universal). Finalmente, el todo potencial es aquella realidad que contiene, como en su origen, y unificadas en él, una serie de energías distintas que luego se manifiestan en las múltiples y variadas acciones u operaciones (así, *verbi gratia*, un cuerpo vivo, que encierra en él una diversidad de energías vitales, que luego se manifiestan en sus múltiples actos de vida; estas energías son las partes que se llaman "potenciales").

Pues bien, el alma humana no tiene partes "integrantes", ni tampoco "cuantitativas", ni, considerada como realidad (no como concepto abstracto), tiene tampoco partes "subjetivas". Algunos de estos tipos de partes convienen al hombre por su cuerpo, como las partes integrantes, pues junto con la forma sustancial, que es el alma humana, constituye el todo integral que es el hombre. Y el cuerpo humano, dado que es extenso como todos los cuerpos, posee también partes cuantitativas.

Por lo demás, si el alma humana estuviera completamente absorbida en la materia de su cuerpo, como lo está la forma sustancial de un cuerpo inorgánico, por ejemplo, un trozo de hierro, entonces podrían afectar esencialmente a ella esas partes integrantes y cuantitativas; pero no al alma humana que es una forma sustancial "emergente", que domina y excede al cuerpo, pues todavía le restan muchas energías después de informarlo.

Dejando por ahora el asunto de la infusión, o primera unión, del alma humana en su cuerpo, lo cierto es que el alma humana confiere al cuerpo (o mejor, a la materia primera a la que directamente se une) toda la actualidad y todas las energías que dicho cuerpo tiene. "Por el alma racional –escribe San Tomás– el hombre no sólo es hombre, sino que es animal y es viviente y es cuerpo y es sustancia y es ente"[13]. Por ello la unidad del alma no es una unidad de composición, sino de simplicidad, como veremos más ampliamente después, al hablar de la simplicidad del alma.

IV. LA SUSTANCIALIDAD DEL ALMA HUMANA

1. El principio de la sustancialidad y la postura de Kant

"Si algo existe, existe la sustancia". Así suele formularse el principio de sustancialidad, que resulta evidente desde el momento en que se conoce el significado del término "sustancia", en contraste con el "accidente". Por "sustancia" entendemos, en efecto, aquello a lo que le compete existir en sí y no en otro, como en su sujeto de inhesión; mientras que por "accidente" entendemos aquello a lo que le compete existir en otro como en su sujeto, y nunca en sí mismo.

En el alma humana ya hemos visto que se dan muchos accidentes: las facultades cognoscitivas y apetitivas, tanto del orden sensible como del intelectual, la potencia locomotiva, las potencias propias de la vida vegetativa, y después los actos de todas esas facultades y potencias activas. Pero si se dan en ella todos esos accidentes es porque dicha alma es una sustancia, o sea, el sujeto de inhesión del que emanan y en el que descansan los susodichos accidentes.

Ahora bien, entre los filósofos importantes que se han ocupado de esta cuestión tenemos, seguramente como el más destacado, al filósofo alemán Immanuel Kant, que ha mantenido resueltamente, y tratado de demostrarlo, que, en el orden teórico, no es posible determinar al alma humana o al yo humano como sustancia real y verdadera. Veámoslo.

---

13 Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a. 3, c.

En primer lugar, Kant afirma: "tengo conciencia de mí mismo, no cómo me aparezco ni tampoco cómo soy en mí mismo, sino solamente de que soy"[14]. Es decir, que se trata de una percepción de mi existencia, pero de ningún modo de mi esencia, ni siquiera bajo ese concepto tan amplio de "sustancia".

Pero hay más, puesto que en la llamada por él "apercepción trascendental u originaria", no es más que el "yo pienso". Concretamente el "yo pienso" en cuanto "tiene que poder acompañar a todas mis representaciones; pues, si no, sería presentado en mí algo que no podría ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación sería, o bien imposible o al menos nada para mí"[15]. En dicha apercepción trascendental no es posible alcanzar conocimiento alguno de la realidad del yo, ni como sustancia, ni bajo otra cualquiera determinación inteligible.

En efecto, para que exista en nosotros algún conocimiento y no un puro pensar es necesaria la síntesis de una intuición (siempre sensible) con un concepto del entendimiento (una "categoría"). Véase este texto, un poco amplio, pero muy claro al respecto: "Pensar un objeto y conocer un objeto no es lo mismo. En el conocimiento hay efectivamente dos partes; primero el concepto, por el cual en general un objeto es pensado (la categoría) y segundo la intuición por la que el objeto es dado; pues si al concepto no pudiese serle dada una intuición correspondiente, sería un conocimiento según la forma, pero sin ningún objeto, no siendo posible, por medio de él, conocimiento de cosa alguna; porque no habría nada ni podría haber nada a que pudiera aplicarse mi pensamiento. Ahora bien, toda intuición posible para nosotros es sensible (estética); así pues el pensamiento de un objeto en general, por medio de un concepto puro del entendimiento, no puede llegar a ser en nosotros conocimiento más que cuando ese concepto puro del entendimiento es referido a objetos de los sentidos"[16].

Por lo demás, como quiera que las intuiciones sensibles pueden ser puras (espacio y tiempo), o empíricas, Kant concreta que solamente las empíricas dan lugar a un verdadero conocimiento; y así continúa: "Por consiguiente, los conceptos puros del entendimiento, aun cuando son aplicados a intuiciones *a priori* (como en la matemática), no producen conocimiento más que en cuanto este

---

14 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Analítica trascendental, lib. I, §25, Losada, Buenos Aires, 1970.

15 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, §16.

16 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, §22.

conocimiento (y por tanto también, por medio de él, los conceptos puros del entendimiento) pueden ser aplicados a intuiciones empíricas"[17].

En consecuencia, si echamos mano del "sentido interno", el cual el propio Kant admite (a semejanza del llamado en la filosofía clásica "sensorio común" en su función de conciencia sensible), la determinación que él puede dar respecto del "yo pienso" será ciertamente una intuición empírica, y en consecuencia nos proporcionará un conocimiento empírico, que, como todos los demás que poseemos los hombres, nos dará a conocer las cosas tal como nos aparecen, no tal como son. Así lo dice el mismo autor paladinamente: "Según esto, pues, no tengo conocimiento alguno de mí mismo, tal como soy, sino sólo tal y como me aparezco a mí mismo"[18].

En consecuencia, si aplicamos al alma, o al yo, el concepto de "sustancia", que es, por lo demás, la categoría que reclama la "intuición del sentido interno", esto no quiere decir que seamos verdadera o realmente "sustancias", sino simplemente que así nos aparecemos a nosotros mismos.

Pero conviene completar esta exposición con lo que más adelante defiende Kant en "Los paralogismos de la razón pura". En este punto de su obra mantiene la tesis de que si la Psicología se apoya en alguna intuición empírica interna (del sentido interno), entonces se trataría de una Psicología empírica, que no nos daría a conocer el yo o el alma tal y como es, sino tal como nos aparece, como ocurre con toda ciencia empírica; pero que si se intenta elaborar una Psicología racional, sin recurso alguno a la intuición empírica, sino apoyándose solamente en la apercepción trascendental, es decir, en el "yo pienso", se quedaría en el nivel del solo pensamiento, sin proporcionar conocimiento alguno.

En efecto, el esquema general de esta Psicología racional sería el siguiente: "1. El alma existe como *sustancia*; 2. Es, según su cualidad, *simple*; 3. Es según los diferentes tiempos en que existe, numéricamente idéntica, es decir, es *unidad* (no pluralidad); 4. Está en relación con los *posibles* objetos en el espacio. – De estos elementos nacen todos los conceptos de la doctrina pura del alma, por simple composición, sin conocer en lo más mínimo otro principio. Esta sustancia, meramente como objeto del sentido interior, da el concepto de la *inmaterialidad*; como sustancia simple da el de la *incorruptibilidad*; la identidad de la misma como sustancia intelectual da la *personalidad*; estas tres cosas juntas hacen la *espiritualidad*; la relación con los objetos en el espacio da el *comercio*

17 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, §22.

18 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, §25.

con cuerpos; por tanto representase la sustancia pensante como el principio de la vida en la materia, es decir, como alma y como el fundamento de la animalidad; ésta está limitada por la espiritualidad: inmortalidad"[19].

Y sigue después: "Como fundamento de esa ciencia no podemos empero poner nada más que la representación *yo*, representación simple y enteramente vacía por sí misma de contenido y de la cual ni siquiera puede decirse que es un concepto, sino una mera conciencia, que acompaña a todos los conceptos"[20]. Es decir, que aquí no se da intuición empírica alguna, y por lo mismo, es imposible todo conocimiento.

Por lo demás, Kant denuncia que "en el proceder de la Psicología racional hay un paralogismo, que puede exponerse en el siguiente raciocinio:

'Lo que no puede ser pensado más que como sujeto, no existe tampoco más que como sujeto y es, por tanto, sustancia'.

'Es así que un ser pensante, considerado sólo como tal, no puede ser pensado más que como sujeto'.

'Luego no existe más que como tal sujeto, es decir, como sustancia'"[21].

El paralogismo consiste en que: "el pensamiento en ambas premisas es tomado en muy diferente significación: en la mayor, por cuanto se refiere a un objeto en general (por consiguiente en cuanto puede ser dado en la intuición); en la menor, empero, por cuanto consiste en la relación con la conciencia de sí mismo, en la cual no se piensa objeto alguno, sino que se representa la referencia a sí mismo como sujeto (como forma del pensamiento)"[22].

Es decir, que en la premisa mayor se toma el yo como sujeto real u ontológico, mientras que en la premisa menor se toma como sujeto meramente lógico de un juicio.

Con ésta y otras reflexiones Kant rechaza la posibilidad de una Psicología racional que pudiera presentarse como verdadera ciencia, como una ciencia que hubiese encontrado su seguro camino. Y lo mismo sucede con las otras dos partes de la Metafísica especial wolffiana, a saber, la Cosmología y la Teología racional.

---

19 I. Kant, *Crítica de la razón pura,* "Dialéctica trascendental", lib. II, cap. 1.

20 I. Kant, *Crítica de la razón pura,* "Dialéctica trascendental", lib. II, cap. 1.

21 I. Kant, *Crítica de la razón pura,* "Dialéctica trascendental", lib. II, cap. 1.

22 I. Kant, *Crítica de la razón pura,* "Dialéctica trascendental", lib. II, cap. 1.

Sin embargo, nuestro autor deja abierta una puerta, cuando se refiere al "hecho" de la moralidad, puesto que para hacer inteligible ese "hecho", será necesario admitir, como postulados de la razón práctica, estos tres ineludibles: la libertad humana, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Como muestra de ese nuevo sesgo que toma en él la cuestión de la que hemos tratado, véase este texto:

> "No hay, pues, Psicología racional como doctrina, que nos proporcione un aumento del conocimiento de nosotros mismos. Sólo existe como disciplina, que pone a la razón especulativa en este campo límites infranqueables; por una parte, para no echarse en brazos del materialismo sin alma, y, por otra parte, para no perderse fantaseando en el espiritualismo, sin fundamento para nosotros en la vida. Más bien nos recuerda que debemos considerar esa negativa de nuestra razón a dar respuesta satisfactoria a las curiosas preguntas acerca de lo que sucede allende esta vida, como una advertencia de la misma, para que apartándose de la estéril *especulación* trascendente acerca de nuestro propio conocimiento, nos apliquemos al uso *práctico* lleno de riquezas; éste, aun cuando siempre está dirigido a objetos de la experiencia, toma sin embargo sus principios de algo más alto y determina la conducta como si nuestro destino sobrepujase infinitamente la experiencia y por lo tanto la vida"[23].

Pero sobre esto último volveremos más adelante al tratar de la inmortalidad del alma humana.

Ahora llevaremos a cabo una reflexión crítica sobre la postura de Kant en su negación teórica de la sustancialidad del alma humana.

2. Refutación de la postura de Kant

En el pensamiento filosófico de Kant nos encontramos con dos tesis, que ni están demostradas ni son evidentes de suyo. La primera es *la no existencia de la intuición intelectual* en el hombre, y la segunda la concepción del conocimiento humano como *una aprehensión de las cosas exteriores (e interiores) tal y como nos aparecen y no tal como son en sí.*

---

23 I. Kant, *Crítica de la razón pura,* "Dialéctica trascendental", lib. II, cap. 1.

Comencemos por la primera tesis. Seguramente se debe al influjo de David Hume esta oposición de Kant a la intuición intelectual. Pero dicha intuición, entendida de distintas maneras, no solamente la encontramos en la filosofía clásica, sino también en la moderna, por ejemplo, dentro del racionalismo y del idealismo.

Tal como aquí la entendemos, esa intuición es un contrapunto respecto del conocimiento intelectual de las esencias. Se trata, en efecto, de una percepción o experiencia intelectual, de un acto de conciencia, que bien puede presentarse simplemente como "conciencia concomitante", de índole "inobjetiva", que acompaña a cualquier acto de conocimiento intelectual que ya goza de su objeto propio, o bien como un acto perceptivo expreso del intelecto que tiene como término un acto de la facultad intelectiva, ya de la propia voluntad (un acto de querer que actualmente se está llevando a cabo), ya del mismo intelecto (un acto de entender simultáneo al acto de percibirlo). Si se trata de un acto de voluntad la explicación de esa experiencia es más sencilla: son dos actos que pueden ser simultáneos, pues son llevados a cabo por dos facultades distintas: la voluntad y el intelecto. Mas cuando se trata de un acto del propio intelecto es preciso admitir un reflexión *sui generis*, como una especie de ahondamiento o de cierta explicitación de la conciencia concomitante, que nos permite decir, como lo hace Santo Tomás: *intelligo me nunc intelligere* ("entiendo que yo ahora estoy entendiendo")[24], en donde el primer *intelligo* es una "percepción" o una "experiencia", no un conocimiento esencial o propiamente dicho. Y tal es, a mi entender, el mismo *cogito ergo sum* de Descartes, y el de otros muchos autores.

Por lo demás, es claro que esa experiencia intelectual es más firme y está más segura de su propio objeto o término, que cualquier otra experiencia sensitiva, tanto exterior como interior, es decir, que cualquier "intuición empírica", por usar la terminología kantiana. Esta experiencia intelectual llega a la realidad misma, tanto de nuestros actos intelectivos y volitivos, como, a través de ellos, de nuestra propia existencia sustancial.

La segunda tesis kantiana va en contra de uno de los principios primeros del conocimiento humano, es a saber, la aptitud de nuestra mente para conocer la verdad, o para alcanzar la realidad. Santo Tomás lo expresa en estos términos: "pertenece a la naturaleza de nuestro intelecto el que se acomode a las cosas"[25], a la realidad. Y es que, si así no fuera, cualquier doctrina que se elaborase sobre el poder o el alcance de nuestra propia mente, cualquier "crítica" que se hiciera

---

24 Tomás de Aquino, *In I Sententiarum,* dist. I, q. 2, a. 1, ad 2.

25 Tomás de Aquino, *De veritate,* q. 1, a. 9.

del valor de nuestra razón (por ejemplo, la kantiana), estaría montada en el aire, no tendría fundamento alguno, puesto que se hacía, o se llevaba a cabo, sin poderlo evitar, ejerciendo esa misma razón de la que se duda, o se pone en tela de juicio, que tenga aptitud para alcanzar la verdad.

De modo que, tanto porque disponemos de una intuición intelectual (percepción o experiencia, la hemos llamado), como porque nuestra mente está naturalmente ordenada a conocer las cosas como son en sí y no sólo como nos aparecen, podemos dar por superada la "Crítica" de Kant; y entonces el concepto de "sustancia" no es sólo una "categoría mental", vacía de contenido, sino la expresión real de lo que las cosas son en sí mismas. Nuestra alma, pues, es verdaderamente una sustancia, es decir, algo que existe en sí y no en otro, como en un sujeto de inhesión. Por tanto, no es un mero accidente, ni un conjunto de ellos, ni un flujo o despliegue de operaciones o de fenómenos psíquicos, sin fundamento alguno, sin un substrato permanente, sin sustancia en suma.

3. Sustancialidad y subsistencia del alma humana

Mas para ser más exactos, es preciso añadir que el alma humana es una sustancia incompleta "en razón de especie", puesto que la especie o esencia del hombre no está constituida sólo por el alma, sino también por el cuerpo; es la síntesis de esa forma sustancial que llamamos alma humana, y la materia primera, que es la raíz de la corporeidad del sujeto humano. Cuando se trata de sustancias compuestas, como lo son todas las corpóreas, los dos elementos o principios esencialmente constitutivos de las mismas –la materia y la forma– pertenecen al género de la sustancia, que es el primero y más radical, y así los susodichos principios son ciertamente "sustancias", pero "incompletas".

Sin embargo, hay una diferencia radical entre las otras sustancias corpóreas y la sustancia humana, ya que la forma de ésta tiene, como ya hemos dicho, un clarísimo "excedente formal", o sea, que la forma sustancial humana no agota ni mucho menos su actualidad en animar o vivificar a la materia primera, o al cuerpo humano, sino que le quedan muchas reservas de energía para obrar (y también para existir) al margen de la materia. De aquí la distinción entre las sustancias incompletas "en razón de especie", como el alma humana (y toda otra alma), y las sustancias incompletas "en razón de sustancialidad", es decir, aquellas formas sustanciales que no son almas, o las que son almas solamente vegetativas, o incluso sensitivas, pero no racionales. Ninguna de esas formas

sustanciales, o almas vegetativas o sensitivas, pueden obrar ni existir separadas de sus correspondientes materias, y ello sencillamente porque el ser sustancial que las actualiza radicalmente es un ser común a la materia y a la forma, o sea, un ser del "compuesto"; mientras que en el caso del alma humana, el ser sustancial le corresponde en primer lugar a ella, y luego, si está unida a un cuerpo, comunica a dicho cuerpo su propio ser, el ser del alma.

De aquí se sigue que el alma humana puede, ella sola, ser un individuo, o más concretamente un "yo". El "yo" es un individuo consciente de sí mismo, con esa forma de conciencia que se llama "intimidad". Y tal es el yo humano, aun en el alma humana separada de su cuerpo.

Ésta es una cuestión que plantea explícitamente Santo Tomás al preguntarse si el alma humana puede ser a la vez forma sustancial del cuerpo humano y un individuo determinado, en su terminología un *hoc aliquid*, y responde así: "Hay que concluir, pues, que el alma es un *hoc aliquid* en cuanto puede subsistir por sí, pero no como teniendo en sí una naturaleza completa, sino como perfeccionando la naturaleza humana como forma del cuerpo, y de semejante manera es forma y un *hoc aliquid*"[26].

Por lo demás, acerca de ese "yo", o del individuo consciente e íntimo en el hombre, se deben dilucidar dos cosas: primera, la cuestión del llamado "principio de individuación", y segunda, la cuestión de la "subsistencia", que es el mismo ser o existencia sustancial, que, como ya hemos dicho, pertenece en propiedad al alma humana, aunque ésta lo comunique al cuerpo, cuando está sustancialmente unido a ella.

Más atrás quedó dicho que una de las funciones que la materia primera desempeña en las sustancias corpóreas es la de originar la multiplicidad numérica dentro de un mismo grado de perfección esencial, pues siendo la forma sustancial, dentro de la teoría hilemórfica, el principio de la unidad específica de una multiplicidad de individuos, ha de buscarse otro principio de la unidad numérica, es decir, de la individuación, que no puede estar más que en la materia. De este modo la fórmula clásica de dicho principio de individuación es la siguiente: la materia prima, en tanto que ordenada esencialmente a una determinada cantidad, es el principio de individuación de las sustancias corpóreas.

Para no detenernos demasiado en esta cuestión, podemos decir sumariamente, que es cada cuerpo humano, con su respectiva cantidad lo que explica la multiplicidad individual de las almas humanas, que siendo específicamente

---

26 Tomás de Aquino, *Quaestio de anima*, a. 1.

iguales, se distinguen individualmente. Y esto es fácil de entender si la individualidad de los gérmenes (masculino y femenino) que se unen en un solo embrión, en el momento de la concepción, dan lugar, como es obvio, a la individualidad de un solo cuerpo humano, recién engendrado; cuerpo que recibe, en ese mismo momento, o inmediatamente después, el alma humana, que a partir de entonces será la única forma sustancial de dicho cuerpo

Ahora bien, esa alma humana que, como más adelante diremos, es creada inmediatamente por Dios e infundida en el cuerpo al que se acopla perfectamente, tiene que tener su propia existencia, que por ser una existencia sustancial se le debe llamar "subsistencia". Y dicha subsistencia es la que inmediatamente se comunica a aquel cuerpo, absorbiendo o desplazando el ser sustancial que dicho cuerpo tenía, y constituyendo en adelante el único "ser sustancial" de todo el hombre. Y es que la permanencia de dos seres sustanciales en el hombre (el ser del cuerpo y el ser del alma) rompería inevitablemente la estricta unidad sustancial de dicho hombre. En éste hay solamente un ser sustancial y es el del alma.

Y ese único ser sustancial es el substrato más hondo o más radical de lo que llamamos un "yo": el verdadero yo humano, su más profunda intimidad, puesto que el "ser" es ciertamente "lo más íntimo que hay en cada cosa"[27].

En consecuencia, el alma humana, aunque sea una sustancia incompleta "en razón de especie", es, sin embargo, una sustancia completa "en razón de sustancialidad". Y eso es lo que sobre todo autoriza a decir que el alma humana es una sustancia, o tiene, como propiedad esencial suya, la "sustancialidad".

V. LA ESPIRITUALIDAD DEL ALMA HUMANA

1. Inmaterialidad y espiritualidad

Dado que nosotros, los hombres, no podemos formar un concepto positivo y preciso de lo que designamos con la palabra "espiritual", nos es inevitable recurrir, como punto de partida, al concepto negativo de "inmaterial", que, por su parte, podemos entenderlo de dos maneras: una "precisiva" y otra "análoga y cuasi positiva".

---

27 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q. 8, a. 1.

Hablamos de lo inmaterial, como noción precisiva, cuando, en virtud de la abstracción intelectual, "prescindimos" sin más de lo que hay de material en un concepto cualquiera. Y en este sentido, la filosofía clásica habla de tres grados de abstracción "formal" (separación mental de la forma respecto de la materia). Así, el primer grado de esa abstracción consiste en prescindir de la singularidad o individualidad de una cosa material cualquiera ("caballo" en vez de "este caballo", o "árbol" en vez de "este árbol"), dado que la materia es, como vimos, el principio de individuación. El segundo grado de la abstracción formal consiste en prescindir de las "cualidades sensibles propias" (es decir, propias de cada sentido externo), o sea, de la llamada "materia sensible" de una cosa corpórea (como la noción de "esfera", o de "triángulo", que prescinden de todas las cualidades sensibles propias, pero no de la "extensión" y la "figura", que son "cualidades sensibles comunes", es decir comunes a varios sentidos externos). Y el tercer grado de abstracción formal consiste en prescindir de "toda materia", como prescinden de toda materia las "nociones metafísicas" (como la de "ser", o de "esencia", o de "algo", o de "uno", etc.).

Ahora bien, esas mismas nociones metafísicas, carentes de toda materia, pueden también considerarse como géneros amplísimos que, al no encerrar en su definición nada de materia, pueden ser también aplicados, de modo análogo, a seres "positivamente inmateriales", en el sentido de que no sólo se conciben sin materia (por precisión total de ella), sino que también existen o pueden existir realmente sin ella. Por ejemplo, el "alma humana".

Porque el alma humana es una realidad, que si bien por una parte está unida a una materia prima, conformando y vivificando todo el cuerpo humano, también, por otro lado, puede realizar y realiza operaciones que no están mezcladas con la materia, que son puramente inmateriales, como el entender o el querer. Y no se trata aquí de frutos de una mera abstracción, o precisión mental, sino de operaciones reales, de las que tenemos experiencia inmediata. El acto de entender y el acto de querer son actos reales, que no entrañan nada de materia, por lo que podemos llamarlos "espirituales", y si proceden del alma humana, también ésta habrá de ser "espiritual". Ya dijimos más atrás que la forma sustancial que es el alma humana tiene un "exceso formal", pues no se limita ni se reduce a informar y vivificar al cuerpo, sino que le quedan reservas de energía para obrar al margen del cuerpo, como son las energías del entender y del querer. Y aquí es donde el concepto de inmaterialidad, de pura inmaterialidad, comienza a tomar un sentido distinto del que tiene en la abstracción, un sentido real y positivo, aunque análogo, que llamamos "espiritualidad".

2. La espiritualidad del alma humana

De distintas maneras puede demostrarse que el alma humana es espiritual.

La primera se obtiene de considerar el carácter "universal" del objeto del conocimiento intelectual humano. Sabido es que los sentidos corporales, tanto los externos como los internos, sólo alcanzan lo singular. Algunos han pensado que la imaginación, al ofrecernos algunas imágenes confusas, tiene también acceso a lo universal. Pero es un error. La imagen confusa no tiene nada que ver con la idea universal. Pensemos en una figura geométrica algo complicada, como un "miriágono regular", un polígono de diez mil lados inscrito en una circunferencia. Es claro que ese objeto no puede ser realmente imaginado; aquí la imaginación sólo nos proporcionaría una figura completamente imprecisa, enteramente confusa, que no daría base para demostrar propiedad alguna de dicho miriágono. En cambio, la idea del miriágono es nítida e inconfundible con ninguna otra, y teniéndola por objeto, se puede con suma facilidad determinar, dada la longitud del radio, qué longitud tendrían todos los lados, y cuál sería la apertura de sus ángulos. El conocimiento intelectual alcanza lo universal, pero el conocimiento sensitivo, no.

Ahora bien, si el intelecto humano es capaz de formar representaciones, o ideas, universales, es señal de que no son materiales, ni están asentadas en ningún órgano corporal. Una representación corporal lleva siempre a un objeto singular; nunca universal. Luego las ideas universales, radicadas en nuestro intelecto, no son corporales, sino incorporales: e igualmente incorporal ha de ser el intelecto en que radican, y finalmente el alma, o aquella dimensión del alma humana en donde se inserta el intelecto, o sea, el susodicho exceso formal, que el alma humana tiene: su dimensión espiritual. Luego el alma humana no es solamente alma –principio vivificador del cuerpo–, sino también espíritu, una sustancia espiritual.

Confirmaré lo expuesto con un texto clarísimo de Santo Tomás: "Por el hecho de que el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas, percibe ella misma que la 'especie' (o representación) por la que entiende es inmaterial, ya que, de lo contrario, estaría materialmente individualizada, y así no podría llevar a un conocimiento universal. Y del hecho de que dicha 'espe-

cie' inteligible es inmaterial se sigue también que el intelecto (en el que radica) es cierta realidad independiente de la materia"[28].

Un segundo argumento puede extraerse de la naturaleza misma del conocimiento, ya que "los seres cognoscitivos se diferencian de los que no lo son en que los no cognoscitivos están constreñidos a la posesión de su sola forma, mientras que los cognoscitivos pueden poseer, además de la suya, la forma de otra cosa"[29]. Ahora bien, esta posesión cognoscitiva, no puede ser una posesión material, sino inmaterial, incluso en el plano sensitivo, aunque en este plano conserve las condiciones de la materia, es decir, la concreción y la singularidad. Pero no ocurre así en el conocimiento intelectual, porque así como cualquier facultad cognoscitiva debe estar desprovista de suyo de la forma que aprehende como objeto (la pupila del ojo tiene que estar privada de todo color, y el oído tiene que estar privado de todo sonido, etc.), así la facultad de entender debe estar privada de toda esencia o naturaleza sensible, para poder tener a todas ellas como objeto de manera abstracta y universal. De lo que se sigue que el intelecto es enteramente inmaterial y no puede tener órgano corporal alguno. Y si el intelecto es realmente inmaterial también lo será el alma de la que emana. El alma humana es espiritual. Por eso también se considera al espíritu como la capacidad de abrirse mediante su conocimiento y su volición a toda la amplitud irrestricta del ser, de la verdad y del bien.

Otra manera de manifestar la espiritualidad del alma humana la tenemos en la consideración del "conocimiento reflexivo". Nuestro conocimiento no sólo se endereza hacia los objetos directos sobre los que normalmente versa, sino que puede volver sobre sí mismo, y lo hace en muchas ocasiones y en diferentes grados. A veces se trata de considerar con un nuevo acto de conocer otro acto de conocimiento distinto llevado a cabo por otra facultad, tal como ocurre en la conciencia sensible, donde el sensorio común es capaz de percibir los actos llevados a cabo por los distintos sentidos externos, es decir, sentimos que sentimos (sentimos que vemos, o sentimos que oímos, etc.); y éste es un modo de reflexión de ínfimo grado.

Pero otras veces se trata de que una misma facultad vuelve sobre sus propios actos, bien sea para percibir sin más la existencia de ellos (y esto se puede lograr con el mismo acto del conocimiento directo, como ocurre en la llamada "conciencia concomitante", más atrás explicada), bien sea para considerar, con

---

28 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 10, a. 8, respuesta.

29 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q. 14, a. 1.

un nuevo acto, la naturaleza del acto del conocimiento anterior (y esto, que sólo se da en el intelecto, es la reflexión en su sentido más propio).

Pero tampoco la reflexión humana concluye aquí, puesto que puede sucesivamente prolongarse al conocimiento de la facultad –el intelecto– de la que tales actos proceden, y llegar, por último, a la consideración de la naturaleza del sujeto de dicha facultad, o sea, el alma espiritual. En este caso tenemos una vuelta completa del conocer sobre sí mismo, vuelta que termina en el mismo principio donde comienza, y esta es la reflexión en el máximo grado: aquella que termina en la misma alma espiritual de la que arranca. Pues bien, ese tipo de reflexión es imposible en una facultad orgánica, y exige, por consiguiente, la espiritualidad de la facultad que la lleva a cabo –el intelecto–, y asimismo la espiritualidad del sujeto humano dotado de tal facultad –el alma humana.

Una cuarta manifestación de la espiritualidad de nuestra alma la encontramos en la "libertad psicológica" o el "libre albedrío". En efecto, dicha libertad psicológica es ya de suyo una reflexión del querer sobre sí mismo. Elegir libremente es en realidad un querer el propio querer, en el que el sujeto que elige se muestra dueño o señor de sus propios actos, de los actos de elección y de los actos de ejecución de lo elegido.

Y ese señorío es de la mayor amplitud, pues no sólo podemos elegir entre los diversos medios que conducen a un determinado fin, sino que también podemos elegir entre los fines más radicales y opuestos. Es verdad que hay siempre un fin último –la felicidad abstractamente concebida– que no podemos dejar de querer (y que por tanto no puede ser objeto de elección), pero también es cierto que, si bien no podemos dejar de querer la felicidad si pensamos en ella, sí que podemos, en cambio, no querer pensar en la felicidad, y dejar de hecho de pensar en ella. Y es claro que a ninguna realidad material le es posible una amplitud tal en la dirección de sus acciones, ni tener siempre un dominio directo o indirecto sobre ellas. Esto sólo puede hacerlo el espíritu por su capacidad de abrirse al "ser" en toda su universalidad, o sin restricción alguna.

Y ahora debemos reconocer y enfatizar que el ser espiritual es muy superior al ser puramente material. Algunos filósofos contemporáneos, como Max Scheler y Nicolai Hartmann, defienden lo contrario: que la materia es más fuerte que el espíritu. Así, Max Scheler escribe: "Las categorías superiores del ser y del valer son, por naturaleza, las más débiles"[30]; y también: "El espíritu no tiene, por naturaleza ni originariamente, energía propia"[31]. Esta extraña tesis, contra-

30 Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos,* Revista de Occidente, Madrid, 1936, p. 92.

31 Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos,* p. 94.

ria, por lo demás, a todo lo que entendió siempre la filosofía clásica, sólo puede explicarse si por "fuerza" se entiende exclusivamente la "fuerza bruta", o la "energía física".

Pero ¿qué decir entonces, por ejemplo, de la energía que suponen "la razón técnica" o la "virtud de la fortaleza"? Ambas son fuerzas espirituales, no físicas, y sin embargo son muy superiores a las fuerzas físicas. Con la técnica el hombre domina, cada vez mejor, las energías de la Naturaleza, y no sólo las domina, sino que las pone al servicio de sus propios fines; y con la fortaleza de su voluntad persevera en superar las resistencias que todavía le ofrece la Naturaleza, hasta vencerlas; o, cuando no es posible, reparar ulteriormente, e incluso mejorar las cosas, tras los daños materiales que puedan producir aquellas fuerzas físicas desatadas. Además, las fuerzas físicas son las más de las veces variables y perecederas, mientras que las energías espirituales son constantes e inagotables, puesto que crecen más cuando más se ejercen, es decir, ni se desgastan ni se consumen.

Por lo demás, el espíritu no es ningún hálito evanescente, que sólo se posa en el hombre de cuando en cuando; el espíritu –ya lo vimos– es en nosotros una sustancia, que permanece intacta, como núcleo permanente de nuestro propio yo, y de la cual dimanan todas las energías y operaciones propias del hombre. Y es tan estable y permanente, que, como veremos, no perecerá nunca, es inmortal.

VI. LA SIMPLICIDAD DEL ALMA HUMANA

1. La noción de simplicidad

La simplicidad tiene mucho que ver con la unidad. Unidad significa indivisión, y puede ser de dos clases: unidad de composición y unidad de simplicidad.

Aquí se trataría de una unidad de simplicidad, que entraña, no solamente la indivisión, sino también la indivisibilidad. Porque simple es lo que no tiene partes, y al no tenerlas, no se puede dividir, no se pueden separar unas partes de otras. Pues bien, esta unidad de simplicidad es la que corresponde al alma humana, o a la forma sustancial que es el alma humana.

Pero para concretar más acerca de esta simplicidad, conviene recordar algo que ya hemos explicado anteriormente, al tratar de la unidad del alma humana, a saber, que las partes de un todo pueden ser de varias clases: partes "integrantes", partes "subjetivas" y partes "potenciales". Y por su lado las partes integrantes, si se trata de todos corpóreos, se expresan, en primer lugar, en las partes "cuantitativas". Repitamos, ampliándolo un tanto, lo ya dicho más atrás.

Como es obvio, las partes cuantitativas son aquéllas en las que se divide la cantidad, que es el primer accidente, el accidente más propio, de la sustancia corpórea. La peculiaridad de esta división cuantitativa es su carácter de inacabable; todo cuerpo continuo puede ser dividido indefinidamente, pues por muy pequeñas que lleguen a ser sus partes, habrán de tener alguna extensión, y por tanto serán divisibles. Es cierto que físicamente habrá un momento en que no se podrá dividir más; pero sólo de hecho, no de derecho; pues de suyo una tal división podría seguir haciéndose hasta el infinito, esto es, se podría reiterar la división hasta el infinito, sin que nunca se llegara a partes indivisibles, o a las partes últimas, que habrían de ser infinitas. De modo análogo a como la serie de los números no se puede agotar, pues siempre es posible añadir una unidad más a la cantidad numérica dada, sin que nunca dicha cantidad pueda ser infinita. Pues bien, una primera manifestación de la simplicidad del alma humana es que no es divisible en partes cuantitativas, pues ya hemos visto que no es corpórea, sino espiritual, y por tanto no es extensa.

Por lo demás, no es posible admitir la tesis de Leibniz sobre las "mónadas". El citado autor escribe en su *Monadología*: "1. Llamo 'mónada' a la sustancia simple. Simple quiere decir sin partes". Y a continuación: "2. Es evidente que existen las mónadas, puesto que existen las sustancias compuestas, y éstas no son otra cosa que un *aggregatum* de sustancias simples"[32].

Pero es absolutamente imposible que la agregación de una muchedumbre, por grande que sea, de sustancias simples (que como tales han de ser inextensas) pueda dar lugar a una sustancia extensa, con partes cuantitativas. La única salida en esta tesitura es negar la existencia de las sustancias corpóreas (y por ello extensas) y limitarse a admitir una infinidad de sustancias incorpóreas (y por ello inextensas). En una palabra, hay que negar la existencia de la materia, y admitir solamente la existencia de las formas sustanciales.

Volviendo a considerar las distintas partes de un todo, digamos que las llamadas partes "subjetivas" son las que corresponden a los "conceptos" universales, genéricos o específicos. Así un concepto genérico de bastante amplitud

---

32 G. W. Leibniz, *Monadología*, Aguilar, Madrid 1968, nn. 1 y 2.

puede dividirse, o mejor, distribuirse, en una serie de géneros inferiores (por ejemplo, el cuerpo, en viviente y no viviente, y el viviente, en vegetal y animal, etc.) y, por su parte, el género más concreto se puede dividir en especies (como animal mamífero, en caballo, buey, cordero, etc.); y las especies, en individuos (este caballo, este cordero). Se ve, pues, que se trata de una división "lógica", no "real", donde lo real, en sentido propio, serán sólo los individuos. Por tanto, el alma humana, o mejor, cada alma humana individual, no está sometida a este tipo de división, y en consecuencia es tan indivisible en sí misma o tan simple como lo es cada "yo".

Finalmente las llamadas partes "potenciales" son aquéllas que, dentro también de un orden "lógico", resultan de dividir un concepto amplísimo (llamado técnicamente concepto "trascendental", porque trasciende todos los géneros), en sus distintos sujetos de atribución, como, por ejemplo, el "ente", en ente en acto y ente en potencia, o el mismo ente, en sustancia y accidentes, o la "causa", en sus distintas modalidades (causa material, causa formal, causa eficiente y causa final), etc.

Por lo demás, este tipo de división en partes "potenciales" se puede aplicar también al orden "real"; por ejemplo, cuando respecto de una sustancia individual se habla de partes "potenciales" de la misma atendiendo a sus distintas energías operativas, es decir, a sus potencias o facultades. Y en este sentido, el alma humana, enteramente simple como forma sustancial del cuerpo al que conforma y vivifica, está, sin embargo, dotada de varias facultades cognoscitivas y apetitivas, como otros tantos accidentes propios que emanan, con cierto orden, de la sustancia misma del alma, y así tenemos, en la única alma de cada hombre, aparte de las energías biológicas, las energías cognoscitivas de los sentidos, tanto externos como internos, y la energía del intelecto, y las energías apetitivas, como los apetitos sensibles y la voluntad. Pero esta multiplicidad de accidentes no contradice la simplicidad de la sustancia en la que inhieren, que es el alma humana.

2. La simplicidad del alma humana

Con todo lo dicho podemos ahora establecer, con mayor precisión, en qué consiste la simplicidad de nuestra alma.

El alma humana es simple como lo es toda forma sustancial, pues cualquier unión que una forma sustancial tenga con una materia prima, acarrea a dicha

forma una composición sustancial, que proviene precisamente de la materia, y no de sí misma. Ahora bien, cuando se trata de la unión entre una forma sustancial meramente corpórea y la materia prima, con la que se une para formar una pura sustancia corpórea (como una piedra), su compenetración, su inmersión en dicha materia es mucho más honda que en otros casos (por ejemplo, en los seres vivos). En la mera sustancia corpórea la forma se halla enteramente sumergida en la materia y, por lo tanto, totalmente dependiente de ella. Pues bien, esta inmersión en la materia determina que la forma sustancial se halle toda ella expandida por el cuerpo al que conforma, y así participa de las partes cuantitativas, producto de la cantidad, que es el primer accidente de la sustancia corporal. Aunque la cantidad de la sustancia se deba más a la materia que a la forma, en contraste con la cualidad, que se debe antes a la forma que a la materia, lo cierto es que en esa unidad sustancial de lo meramente corpóreo, la forma sustancial está toda afectada por la materia, como lo materia está asimismo toda afectada por la forma.

Por eso existe una gradación en las sustancias corpóreas, desde los cuerpos inorgánicos (las piedras), hasta los cuerpos orgánicos (los seres vivos), y entre estos, los seres vivientes con sólo vida vegetativa, y los vivientes con vida también sensitiva. Y en último término está el hombre, sustancia corpórea y espiritual al mismo tiempo, pues su forma sustancial, lejos de estar sumergida totalmente en la materia, tiene un "excedente formal" (o sea, tiene una índole formal o actual superior, en virtud de la cual no se agota en informar o en vivificar a la materia prima), y tiene un dominio sobre dicha materia, que sin dejar de retener las propiedades correspondientes a los seres puramente corpóreos, participa también de las propiedades de los seres espirituales. Esto hace que la forma sustancial del hombre, es decir, su alma, tenga una mayor simplicidad, (más aún, una simplicidad esencialmente completa) como tiene también una mayor independencia de la materia prima (una independencia en el ser y una independencia en el obrar, o al menos, en ciertas zonas de su obrar).

De esta suerte el alma humana sólo mantiene de una manera indirecta las partes cuantitativas que le convienen por su cuerpo, o sea, sólo se reflejan en ella esas partes en la medida en que está extendida por todo su cuerpo y unida íntimamente a él. Pero no en sí misma, puesto que separada del cuerpo, si ese caso llega, no tendrá ya cantidad alguna, ni, por tanto, partes cuantitativas. Por eso también se suele decir, cuando se habla de la localización del alma en su cuerpo, que está "toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes".

Para probar de modo palmario que el alma humana es completamente simple basta con recordar que en nosotros no puede existir más que una sola alma, que

es precisamente nuestra forma sustancial, (si es que queremos salvaguardar la unidad del ser humano) y que las sustancias compuestas son precisamente aquellas en las que hay una composición de materia prima y forma sustancial, mientras que en el alma misma, que es sólo forma sustancial, no puede darse esa composición, ni tampoco es posible admitir la existencia, dentro de cada yo humano, de varias forma sustanciales.

El filósofo español Jaime Balmes argumenta así la simplicidad del alma humana: "Es un hecho incontestable que, en nuestros actos, en todas nuestras afecciones internas, sentimos la identidad del yo. Pero no hay identidad entre cosas distintas; y, por consiguiente, el sentido íntimo rechaza, desde luego, la multiplicidad del alma. Se dirá, tal vez, que esta identidad no existe entre las sustancias distintas; pero que una sustancia compuesta es idéntica consigo misma, y que quizás la identidad atestiguada por la conciencia, no es más que la identidad de un compuesto consigo mismo; pero esta réplica se desvanece con sólo atender al mismo testimonio de la conciencia. Lo que sentimos vario y múltiplo, no es el yo, sino lo que sucede en el yo; pensamos, queremos, sentimos cosas diferentes; pero la conciencia nos atestigua que quien las piensa, las quiere, las siente, es uno mismo: el yo. Luego con el solo testimonio de la conciencia está probada la simplicidad del alma; pues no de otro modo se puede explicar cómo sentimos dentro de nosotros esa unidad permanente entre la muchedumbre de fenómenos que se suceden en nuestro interior"[33].

Ahora bien, si siguiendo con el asunto de la simplicidad del alma humana, profundizamos más, no parándonos en el nivel de la esencia, sino calando hasta el nivel de la existencia, habrá que decir que el alma humana espiritual, lo mismo que cualquier otro ser creado, está compuesta de estos dos principios metafísicos; su esencia (la pura forma sustancial) y su ser o existir, sin cuya participación no existiría, no sería un ser real. Hablando con precisión sólo hay un ser absolutamente simple, que es Dios, en El cual la esencia y la existencia son lo mismo. Todos los demás seres, los seres creados, incluso los puramente espirituales, que son esencialmente simples, están sin embargo realmente compuestos de esencia y ser.

Por lo demás, ya dijimos que el ser o el existir del alma humana le pertenece a ella en propiedad, y que el ser o el existir del cuerpo humano no es distinto de ese ser de dicha alma, sino que ella lo comunica al cuerpo al que se une. De aquí que el alma humana pueda conservar inmune su propio ser, aunque se separe del cuerpo. Es un "yo" por su "ser", o por su "subsistencia" (lo más íntimo

---

33 J. Balmes, *Filosofía fundamental*, Editorial Católica, Madrid, 1980, lib. IX, cap. 11.

a cada cosa), y por ello tal "yo" no se destruye cuando el alma humana se separa del cuerpo, como veremos más adelante.

VII. LA INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA

1. Breve reseña histórica

Tratándose, como aquí se trata, de la propiedad del alma humana que ha sido más estudiada y debatida por los filósofos, a saber, su inmortalidad, no estará de más que comencemos haciendo aquí una breve reseña histórica de los más sobresalientes defensores de dicha inmortalidad, con argumentos múltiples y variados.

En primer lugar tenemos a Platón, que en varios de sus diálogos, pero especialmente en el *Fedón*, dedica una amplia argumentación a probar la incompatibilidad del alma humana con la muerte, por lo cual la susodicha alma ha de ser inmortal.

Por lo que se refiere a Aristóteles, que tiene un concepto del alma humana distinto de Platón, porque no la considera como "motor" del cuerpo, sino como "forma sustancial" del mismo, tropieza con mayor dificultad para defender la inmortalidad de dicha alma, aunque está convencido de que una parte, o dimensión, o facultad del alma humana, concretamente el "intelecto", "viene de fuera" y es de naturaleza "inmortal".

Dentro del estoicismo y el eclecticismo romano, destacan los nombres de Séneca y de Cicerón, y ambos defienden la inmortalidad del alma humana, aunque para ello se apoyen sobre todo en Platón.

Por lo que hace a Plotino es también defensor de la inmortalidad del alma humana, aunque hay que decir que ello conviene propiamente al alma universal, mientras que al alma individual, por su inmersión o contacto con el cuerpo, sólo puede alcanzar la inmortalidad cuando se une al alma universal o participa de ella.

En cambio, San Agustín, que se ocupó bastantes veces de esta cuestión, defiende resueltamente la inmortalidad de nuestra alma individual, sobre todo por el hecho de hallarse unida a las verdades eternas, y así como éstas no pueden

cambiar ni perecer, tampoco su sujeto, el alma racional, en donde dichas verdades eternas descansan o inhieren, puede perecer, es inmortal.

La misma línea sigue Casiodoro, que trató expresamente el asunto en su breve tratado *Sobre el alma*. Y tampoco puede dejar de citarse la obra de Gundisalvo sobre *La inmortalidad del alma*.

De los grandes filósofos y teólogos del siglo XIII, destaca sobre todos Santo Tomás de Aquino, que defiende, mediante varios argumentos, algunos usados ya en el pasado, y otros originales, la verdad fundamental de que "es del todo necesario que el alma humana sea incorruptible".

En los pensadores del siglo XIV se inicia la tesis de que la inmortalidad del alma es una verdad de fe, para ser creída, pero no una verdad de razón, que puede ser demostrada filosóficamente.

Mas en el llamado Renacimiento español se vuelve en este punto a la doctrina tomista, especialmente a través de Domingo Báñez, e incluso de Francisco Suárez: la inmortalidad del alma humana no solamente es una verdad de fe, sino que se puede demostrar con argumentos filosóficos.

Por lo que hace a los filósofos racionalistas modernos, todos, de una manera o de otra, admiten la inmortalidad del alma. Descartes defiende sobre todo la distinción e independencia absoluta del alma humana respecto del cuerpo, y que en su naturaleza está el ser inmortal. Malebranche y Leibniz también admiten dicha inmortalidad, cada uno de acuerdo con sus sistemas filosóficos; y Spinoza, por su panteísmo, también tiene que admitir la inmortalidad de las almas, que no son sino las ideas correspondientes a los distintos cuerpos; y, por su parte, almas y cuerpos son los modos propios, respectivamente, de los atributos Pensamiento y Extensión, de la única Sustancia, que existe, o sea, Dios.

Finalmente, y para no alargar más esta referencia histórica, también hay que decir que el propio Kant, que ha negado, en el orden teórico, que tengamos un conocimiento válido de la sustancialidad del alma humana y de sus otras propiedades, sin embargo, en el orden práctico, admite resueltamente la inmortalidad del alma como un postulado ineludible del orden moral.

Como ya se ha indicado, y lo demuestra la propia historia, la cuestión de la inmortalidad del alma ha sido una de las más debatidas y estudiadas entre los filósofos, excepción hecha de los resueltamente materialistas. También se trata de la propiedad del alma humana que despierta más interés en todos los hombres, pues el enfoque global de nuestra vida no puede por menos de ser muy diferente si uno está convencido de que su alma es inmortal, o si se inclina por la duda o por la negación de dicha inmortalidad.

Es claro que la inmortalidad de nuestra alma no puede ser defendida con un recurso a la experiencia, ni externa ni interna. Sólo apoyándonos en argumentos indiscutibles, y apelando a las propiedades ya enumeradas de dicha alma, podemos llegar a la conclusión de que es realmente inmortal, es decir, que continúa existiendo por siempre, después incluso de atravesar las puertas de la muerte.

Pero dichos argumentos son de varias clases: metafísicos unos, psicológicos otros y morales otros. Los examinaremos por orden, comenzando por los metafísicos.

2. Argumentos metafísicos

El primer argumento metafísico para probar la inmortalidad del alma humana es el que se apoya en la propiedad de dicha alma de ser simple, es decir, de carecer de partes integrantes o constitutivas.

En efecto, todo aquello que existe y que es simple, sin partes constitutivas, no puede destruirse, pues el que una cosa se corrompa o destruya se debe a la separación de sus partes, y no pueden separarse unas partes que dicho existente no tiene.

Cuando una cosa se destruye o deja de existir, dentro de nuestra universal experiencia, no queda desde luego aniquilada, sino que se convierte en otra cosa (u otras cosas). No se trata, desde luego, de un cambio "accidental", pues en este caso se mantendría la misma cosa, aunque con algunas modificaciones. Se trata, por consiguiente, de un cambio "sustancial"; y dentro de la teoría hilemórfica, expuesta más atrás, lo que permanece en dicho cambio (lo que hace de sujeto de él) es la "materia prima", mientras que lo que se muda es la "forma sustancial", a saber, que una nueva forma sustancial viene a sustituir la forma sustancial precedente. En todas estas mutaciones es un hecho indudable que "la materia (la materia prima) ni se crea ni se destruye, sino que simplemente se trasforma".

Pero ¿qué ocurre, o que puede ocurrir, en una sustancia completamente simple, esto es, no compuesta de materia prima y forma sustancial? La trasformación sustancial no es aquí posible. Al no existir en este caso un sujeto del cambio sustancial, la única manera de cambiar sustancialmente sería la aniquilación, la caída en la nada, y ello con independencia de que ulteriormente comenzara a

existir, por creación, claro está, otra sustancia cualquiera, o que no surgiera ninguna nueva.

Pues bien, el alma humana es ciertamente una sustancia simple. Por supuesto que es también la forma sustancial que anima o vivifica al cuerpo humano, y forma con él una sustancia completa "en razón de especie". Pero es también un sujeto, independiente en su ser y en su obrar, una sustancia simple, y completa "en razón de sustancialidad", una sustancia con su existencia propia, con ese tipo de existir que hemos denominado "subsistencia".

Si "simple" quiere decir "sin partes", no está de más el añadir que se trata de partes "integrantes" o "constitutivas", como son, por ejemplo, la materia prima y la forma sustancial en las sustancias meramente corpóreas. Porque es verdad que el alma humana tiene partes "potenciales", que no son otra cosa que sus facultades o potencias activas, es decir, las distintas energías que emanan de la sustancia misma del alma. Pero tales energías no hacen más que manifestar la riqueza de la forma sustancial en la que el alma humana consiste; son por ello accidentes propios, connaturales, y enteramente inseparables de dicha alma, y que no afectan a la simplicidad de la misma.

En realidad, los accidentes, cualesquiera que sean, no pueden subsistir separados de la sustancia en la que inhieren. Por consiguiente, si hay algunos accidentes que se separan de su sustancia, dejan de existir inmediatamente, sin afectar a la unidad y a la subsistencia de la sustancia, y sin que rompa su simplicidad, si se trata de una sustancia esencialmente simple. Y de igual manera los accidentes que no pueden separarse de una determinada sustancia simple, tampoco afectan para nada a su simplicidad esencial.

Podría alegarse aquí que toda sustancia finita, sea o no simple, está de hecho compuesta de esencia y ser (o existir), porque el ser es la actualidad de todos los actos, incluso de las mismas formas sustanciales. Por eso hay que seguir indagando en la cuestión de la inmortalidad del alma humana, en su aspecto metafísico.

Ya dijimos más atrás que en las sustancias compuestas de materia y forma, incluso si esa forma es alma, pero no racional, sino vegetativa o sensitiva, tienen un ser que corresponde al compuesto; ni es sólo de la materia, ni sólo de la forma, sino de las dos conjuntamente. De aquí que si la sustancia corpórea se destruye por la separación de sus partes constitutivas, la sustancia entera, y especialmente su forma y su ser, junto con sus accidentes todos, se destruyen también. Sólo quedaría la materia prima, pero no sola, sino inmediatamente conformada por otra nueva forma sustancial con sus accidentes propios.

Pero en el alma humana, racional y espiritual, en virtud de su "excedente formal", el ser, es decir, la subsistencia, pertenece de suyo al alma, y el alma la comunica al cuerpo al que se une; pero no la pierde, no se queda sin ella cuando se retira del cuerpo o se separa de él. Y por eso el alma humana continúa existiendo y obrando, aun después de abandonar el cuerpo.

Y es que el alma humana, por su simplicidad, no tiene principio alguno de corrupción o destrucción. Sólo podría tenerlo, indirectamente, si estuviera enteramente sumida en la materia, o estuviera de tal suerte dominada por ella que no pudiese obrar, ni existir, sin la misma. Sin embargo, en el alma humana hay un "excedente de forma", no sometido a la materia, y que no cabe que se altere por la descomposición de la materia a la que ahora está unida. Por otro lado, el ser o el existir del alma (su subsistencia), aunque distinto de ella y unido a ella, tiene la misma inmutabilidad que la propia forma a la que actualiza; y así como a una forma sustancial corruptible le corresponde estar actualizada por un ser corruptible, así a la forma sustancial incorruptible, como es el alma humana, le corresponde estar actualizada por un ser incorruptible.

La razón fundamental que esgrime Santo Tomás para probar metafísicamente la inmortalidad del alma humana es la siguiente: "Lo que se corrompe o muere es lo que está compuesto de materia y forma, en cuanto pierde la forma a la cual sigue el ser. Mas la misma forma no puede corromperse por sí, sino sólo indirectamente en cuanto se corrompe el compuesto, perdiendo así el ser que corresponde a dicho compuesto y precisamente por su forma. Esto ocurre porque dicha forma no tiene en sí misma el ser, sino que el ser en cuestión es propio del compuesto. En cambio, si existe alguna forma que posea en sí misma el ser, es necesario que tal forma sea incorruptible. Pues ninguna cosa pierde el ser que tiene sino porque pierde la forma que posee; y por ello, si es la misma forma la que posee el ser, es imposible que el ser se separe de ella, o que pierda el ser […]. De donde resulta que el principio intelectivo por el que el hombre entiende (o sea, el alma espiritual), siendo como es una forma que tiene el ser en sí, es necesario que sea incorruptible"[34].

Este argumento de Santo Tomás está firmemente asentado en la propia concepción metafísica del Aquinate, y sobre todo en su teoría hilemórfica. Las sustancias corpóreas en general están compuestas de materia prima y forma sustancial, y ello hace posible que dichas sustancias comiencen a existir o dejen de existir (que se "generen" y se "corrompan"), como la propia experiencia nos atestigua. Comienzan a existir cuando una determinada forma sustancial, sur-

34 Tomás de Aquino, *Quaestio disputata De anima*, a. 14, respuesta.

giendo, por la acción de un agente, de la misma potencialidad de la materia prima, actualiza o confiere una determinación o formalidad específica nueva, que antes la materia no tenía en acto, sino sólo en potencia. Es desde luego imposible que una materia prima se dé en la existencia sin una forma sustancial que la determine, porque de suyo es pura potencia o pura indeterminación. De modo que la existencia, es decir, el ser real de cualquier sustancia corpórea, está inmediatamente ligado a su forma sustancial; si hay forma sustancial hay ser, pero si no hay tal forma no puede haber ser. Este principio era expresado por la filosofía clásica de la siguiente manera: *forma dat esse*, la forma da el ser.

Pues bien, supuesto lo anterior, todavía hay que considerar dos tipos de formas sustanciales: aquélla que está inmersa en la materia hasta el punto de no poder llevar a cabo ninguna acción sin comercio con la materia, y aquella otra que domina más a la materia, que es más independiente de ella, y así puede actuar sin mezclarse con la materia. La primera de estas formas sustanciales, dada su dependencia con la materia, no tiene un ser propio suyo, sino un ser que pertenece al compuesto de materia y forma, y por ello no puede subsistir sola, sino que, separada de la materia, inmediatamente cesa de existir. En cambio, la segunda de dichas formas sustanciales es el gran medida independiente de la materia, domina a la materia, sobresale de ella (tiene un excedente formal), y por ello tiene un ser propio suyo, que comunica a la materia cuando está unida a ella, pero que conserva sin alteración sustancial cuando se separa de ella. En estos casos la independencia en el obrar es el signo manifestativo de la independencia en el ser. Y esa forma no puede perder su ser, puesto que la forma no deja de obrar ni de subsistir al separarse de la materia, es decir, al corromperse el compuesto, que antes formaba. Esto es lo que defiende el Doctor Angélico en el texto citado.

Llevando las cosas hasta su último fundamento, como antes apuntábamos, se podría argumentar que el alma humana puede, en absoluto, dejar de existir si Dios le retira el ser incorruptible que le ha dado, es decir, si deja de conservarla en su ser. Pero esto no se compagina con la sabiduría divina y su providencia, pues si Dios hubiese querido que el alma humana dejara de existir en algún momento, o que se destruyera alguna vez, la habría hecho corruptible, no incorruptible.

Y aquí no podemos por menos de recordar la íntima relación que existe entre la esencia espiritual e inmortal del alma humana y la existencia de Dios. Y es que sólo la admisión de la existencia de Dios, el Ser supremo y creador de todo cuanto existe, puede explicar, como veremos más adelante, la existencia de

todos los demás seres, y especialmente de los seres espirituales, que sólo pueden comenzar a ser por creación.

Casi el mismo argumento desarrollado a partir de la simplicidad del alma humana puede hacerse también basándonos en la espiritualidad de la misma. Porque el ser espiritual entraña la completa inmaterialidad, y no de un modo negativo, como ocurre con las nociones abstractas de tercer grado, o sea, las nociones metafísicas, como ente, esencia, ser, cosa, uno, algo, etc., sino de un modo positivo, como lo inmaterial real; así, un acto de entender, o de querer; pero en este caso no es un accidente sino una sustancia el sujeto de tales actos de entender y querer.

Como el alma humana es única para todo el hombre, es ella la que conforma, anima y vivifica al cuerpo humano siendo el principio radical de nuestro ser corpóreo y de nuestra vida inferior (la vegetativa y la sensitiva) los que necesitan para darse una cooperación de alma y cuerpo. Pero en virtud, tantas veces invocado de su "excedente formal", esa única alma del hombre, lleva a cabo también operaciones espirituales, con independencia de cualquier órgano corporal, y en cuanto tal, es realmente espíritu, y no simplemente alma.

Ahora bien, el espíritu, o mejor, la sustancia espiritual, tiene un ser asimismo espiritual, que no puede perecer; pues si la forma sustancial, que es el alma humana, por carecer de toda materia real en esa dimensión suya por la que es espíritu, carece también de partes cuantitativas y constitutivas, es forma sustancial pura, indescomponible e imperecedera, y así reclama un ser, que sea asimismo inmortal.

Es verdad que en esa alma espiritual quedará siempre la aptitud a comportarse como alma, como principio animador de un cuerpo, pero mientras no tenga cuerpo o esté separada de él será sólo espíritu, y seguirá viviendo con arreglo a él, ejercitando las operaciones que en ese nivel le pertenecen, como el entender y el querer.

3. Razones psicológicas

Pasando ahora a las razones psicológicas, nos encontramos, en primer lugar, que en el hombre existe un ansia inevitable de felicidad, es decir, de posesión de aquel bien, o bienes, que la coloquen en estado de completa perfección, sin ninguna privación que la entristezca, y con el disfrute de todo aquello que le alegre y satisfaga plenamente, esto es, la posesión del bien sumo. Pero esta misma

ansia de felicidad, le hace desear, también de modo inevitable, la inmortalidad. En el fondo, el ansia de felicidad se compenetra o aúna con el ansia de eternidad, de vivir siempre.

Y si ese deseo de plena felicidad hubiera de verse siempre frustrado por las miles dificultades, desgracias y penas de esta vida, y como término, absoluto y completo, la muerte, el hombre vendría a ser el más desdichado de los habitantes de la tierra, siendo así que es, por su naturaleza, el más perfecto. Sería una incongruencia sin sentido.

La perspectiva de una eternidad feliz es lo único que puede compensar y dar sentido a una vida tan precaria como la que llevan en este mundo la mayoría de los hombres, y aun todos sin excepción, al menos por su brevedad.

Esta razón se completa o refuerza teniendo en cuenta que el hombre es el único ser cognoscitivo, dentro de los vivientes de la tierra, que es capaz de conocer el ser sin limitación alguna en el tiempo. Los animales, reducidos cognoscitivamente a lo singular, sólo pueden alcanzar el aquí y el ahora, o, si gozan de memoria, también el pasado, y, tal vez por el instinto, la brevedad de algún proyecto inmediato; pero no pueden abarcar un ser o una vida infinita, que se nos presenta además como el bien más preciado. Y conociendo ese bien es imposible no quererlo, no aspirar a él, pues esa vida infinita ya no se considera sólo como una duración interminable, sino como una vida plena, y, por tanto, feliz.

4. Razones morales

El hecho clave de la vida moral humana es el deber. Todos los hombres experimentan en su vida moral la constricción del deber que les empuja a hacer el bien y evitar el mal. Como dicha constricción va dirigida a un ser libre, éste puede cumplir ese deber o rechazarlo, pero ni en este último caso deja de constreñirle el susodicho deber.

Este hecho indudable hace nacer en todos los hombres unas valoraciones positivas o negativas en el terreno moral, y una correspondiente exigencia de que determinadas personas hayan de ser premiadas y otras castigadas. Así lo exige la justicia, que además de una virtud, es un sentimiento firmemente arraigado en la inmensa mayoría de los hombres.

Pero ocurre que durante esta vida mortal no encontramos, ni en los demás, ni en nosotros mismos, una adecuación generalizada entre las conductas libres

buenas y malas y los correspondientes premios y castigos. Como dice el poeta: "Vemos que vibran victoriosas palmas / manos inicuas; la virtud gimiendo / del triunfo en el injusto regocijo…". Nuestro innato y profundo sentido de la justicia se rebela ante esa discordancia, a veces tan escandalosa, sin encontrar respuesta adecuada.

Y es que la única respuesta congruente es la esperanza en una vida futura, más allá de la muerte física, donde un Dios remunerador, salga por los fueros de la justicia premiando a los buenos y castigando a los malos.

Mas para ello es necesario admitir la inmortalidad del alma; que la vida humana siga existiendo en otra vida, completamente distinta de esta vida.

Por eso el mismo Kant consideró que la inmortalidad del alma era un postulado ineludible de la vida moral.

VIII. EL ORIGEN DEL ALMA HUMANA

1. Planteamiento de la cuestión

Uno de los problemas más importantes y difíciles que se plantea respecto del alma humana es el de su origen. Porque supuesto que el alma humana es inmortal, hay que explicar cómo viene a la existencia. Y es que si bien el alma humana extiende su duración por toda la eternidad *a parte post,* no se puede decir lo mismo de su duración *a parte ante*; ésta tiene necesariamente un comienzo que coincide con el propio cuerpo humano. Mas ¿cómo hay que explicar dicho comienzo?

En primer lugar hay que insistir en que el comienzo del alma humana está íntimamente unido al comienzo del cuerpo humano. No hay ninguna razón para suponer o poder defender una preexistencia de las almas humanas que luego irían uniéndose a sus respectivos cuerpos. Por otro lado, la teoría general de la individuación de las formas sustanciales que pertenecen de la misma especie (y éste sería el caso de las almas humanas) reclama que dicha individuación se haga por referencia a la materia a la que esa forma sustancial haya de unirse. Dentro de la misma especie cada forma sustancial se individúa por la materia prima referida a una determinada cantidad, que se une a la dicha forma. Y esto mismo debe decirse de cada alma humana al unirse a su cuerpo. En consecuen-

cia, cuerpo humano y alma humana han de comenzar a existir simultáneamente, sin perjuicio de que el ser del hombre sea el del alma, que se comunica al cuerpo.

Pero lo que verdaderamente plantea el difícil problema del origen del alma humana es el carácter espiritual de la misma. Porque ninguna sustancia espiritual puede aparecer en la existencia sin un acto creador de Dios. El alma espiritual no puede surgir de una materia por la acción de un agente cualquiera, porque entonces se trataría de una sustancia corpórea, no de una sustancia espiritual, como hemos visto. Pero producir algo sin materia alguna, es decir, de la nada, es crear, y la creación es propia y exclusiva de Dios. De modo que en la generación humana, de la que tampoco se puede prescindir para que venga al mundo un nuevo hombre, es necesario que intervenga Dios. Trataremos de explicar esto un poco más.

2. Naturaleza y libertad en la generación humana

Establecida la espiritualidad del alma humana y, por ella, la necesaria intervención de Dios, con su acto creador, para el comienzo en el ser de dicha alma, es preciso reflexionar ahora sobre la no menos necesaria cooperación del hombre, o de la pareja humana –hombre y mujer–, en la generación de un nuevo ser de su misma especie.

Comencemos por decir que con razón se ha dado a esa cooperación de la pareja humana el nombre de "procreación", tomando la palabra en su sentido etimológico de lo que "antecede" a lo que propiamente es una "creación". Se diría que la pareja humana, obrando en unos momentos por vía de naturaleza, y en otros por vía de libertad, inicia y prolonga la generación hasta llegar a aquel punto en que la acción de la naturaleza no puede ya hacer más, punto preciso en el que interviene el mismo Dios con su poder creador.

En este proceso de la procreación humana tienen desde luego mucho que decir los últimos avances de la Biología; pero, en todo caso, no basta con la Biología, pues tienen mucho que decir la Metafísica y la Ética.

Por de pronto hay que comenzar por reconocer que en dicho proceso, el agente humano se comporta, conjunta y sucesivamente, como agente natural y como agente libre. Como agente natural, primero, en la producción interior de los gérmenes –masculinos o femeninos– en los que se inicia la procreación. Esa producción se lleva a cabo exclusivamente por "vía de naturaleza". Pero des-

pués, en el modo y lugar como se procura y realiza la unión de los gérmenes masculinos con los femeninos, para la constitución del embrión humano, el hombre y la mujer se comportan como agentes libres, y su conducta puede ser calificada de buena o mala moralmente. Es verdad que hay un modo de proceder en este comportamiento que se suela calificar de "natural", en oposición a otros modos "artificiales" e incluso "aberrantes", o "antinaturales", pero ese calificativo de "natural" no tiene aquí de realizado "por la naturaleza", sino en el sentido de ser realizado libremente "de acuerdo a la naturaleza". Por lo demás, realizada ya la unión de los gametos, y la conveniente implantación del embrión humano en el útero materno, el proceso de su evolución y crecimiento hasta el momento del parto, vuelve a ser enteramente natural y no libre (excluyendo –claro está– las manipulaciones externas).

Se ve, pues, que en el proceso de la procreación del ser humano no actúa éste sólo como "animal", sino también como "racional", como "persona", masculina o femenina, con lo cual todo se eleva a un nivel espiritual, a una dimensión moral, que no puede darse en el resto de los animales.

Por lo demás, hay que dejar a la Biología la explicación pormenorizada del proceso "natural", y sobre todo del momento misterioso de la fecundación y del surgimiento de ese nuevo ser vivo, que en su desarrollo rápido e incesante va a pasar, tras la unión de los dos gametos, de cigoto a feto y de feto a niño, sin solución de continuidad. La naturaleza cumple aquí, inexorablemente, su cometido, siguiendo sus propias leyes, que Dios ha impreso en la materia viva, y que mantiene y conserva en todo momento. Mas, como en el instante en que aparece "un nuevo ser humano", ya es necesario que exista allí un "alma espiritual", que sólo puede surgir por creación divina, la asistencia de Dios al proceso de la generación humana no puede ser sólo la de mantener y conservar las leyes biológicas que lo rigen, sino que ha de ser una asistencia especial, una intervención inmediata de su acción creadora, poniendo en la existencia esa nueva alma espiritual, en el instante mismo en que es precisa, completando y rematando ese proceso que la sola naturaleza no puede acabar.

3. La acción de Dios en el origen del alma humana

Puede presentar alguna dificultad esa intervención inmediata de Dios en el origen de cualquier alma espiritual. Y esto por dos razones:

La primera, porque no se dan en Dios varios actos de acción creadora, sino que con un solo acto, identificado además con su Ser, su Entender y su Querer, crea Dios todo lo que crea, sea en el presente, sea en el pasado, sea en el futuro.

Y la segunda, porque cuando el proceso de la generación humana es manipulado libremente por el hombre, introduciendo desviaciones claramente pecaminosas, en su principio, en su desarrollo o en su abrupta interrupción, la acción creadora de Dios de una nueva alma humana, puede parecer que coopera positivamente en un delito humano.

Respecto a la primera de estas dificultades, hay simplemente que recordar que Dios domina de tal modo los múltiples efectos de su único acto creador, que dichos efectos aparecen en la existencia cuando Dios quiere, es decir, cuando Él determina que existan, antes o después, en el tiempo.

Y respecto a la segunda dificultan se puede convenientemente contestar con este texto de Santo Tomás, que se refiere a una generación humana adulterina, pero que igualmente se puede aplicar a cualquier otra desviación moral. Dice así: "El que da el último complemento a una obra coopera con el autor de ella. Pero si las almas humanas son creadas por Dios, el mismo Dios da el complemento a la generación de los niños que, en algún caso, nacen de un adulterio. Luego Dios coopera con dicho adulterio, lo que no es admisible"[35]. Y responde a dicha objeción: "No hay ningún inconveniente en que Dios coopere a la acción de la naturaleza que tiene lugar en un adulterio. Pues la acción de la naturaleza que tiene lugar en un adulterio no es mala; sino que lo malo es la voluntad de los adúlteros. Y la acción que procede de la virtud generativa de los gérmenes humanos es una acción natural, y no voluntaria. Luego no hay inconveniente alguno en que Dios coopere a esa acción natural llevándola hasta su última perfección (o sea, creando un alma humana)"[36].

---

35 Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles,* libro II, c. 88.

36 Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles,* libro II, c. 89.

EPÍLOGO. EL HOMBRE, IMAGEN DE DIOS

Ya quedó apuntado más atrás que la defensa de la espiritualidad, y la consiguiente inmortalidad, del alma humana, trae consigo una referencia ineludible a la existencia de Dios y a su poder creador. Pues bien, hay también otra cuestión relacionada con todo ello y es la de considerar al alma humana, e incluso al hombre en su integridad, como imagen de Dios, aunque se trate de una imagen imperfecta. La fórmula correcta sería decir que el hombre ha sido creado "a imagen de Dios", a diferencia de los seres meramente corpóreos que son, más bien, "huellas" o "vestigios" de Dios. Y todo se debe a la espiritualidad del alma humana, que rebasa con mucho a las almas de los animales y de las plantas.

De parecida manera, también ha sido frecuente considerar al hombre como un "microcosmos", un mundo en miniatura, en el que se encuentran muchas cualidades de los seres corpóreos y las propiedades esenciales de los seres espirituales, una síntesis del mundo visible y del mundo invisible.

Por lo que se refiere al hombre como imagen, aunque imperfecta, de Dios, hay que comenzar por decir que esa imagen se apoya, sobre todo, en la espiritualidad del alma humana, y de aquí se extiende a las facultades que le son propias, el intelecto y la voluntad, y a los actos y a los hábitos de esas facultades, especialmente cuando el objeto de esos actos y hábitos son el mismo Dios, conocido por el intelecto y amado por la voluntad. Y todo eso sin rebasar el orden natural; porque en el orden sobrenatural habría que considerar otras perfecciones mucho más sublimes, como son la gracia santificante, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo.

A todo esto conviene, sin embargo, añadir otro tipo de semejanza del hombre con Dios, otro aspecto de esa imagen de Dios, que tiene su fundamento en el cuerpo humano, no en su alma, y es la participación en el hombre de la paternidad de Dios y de su filiación. Dios, según nos enseña la fe católica, es Padre y es Hijo, y de ello encontramos un reflejo natural en el hombre que puede ser padre (puede tener hijos), y es además inevitablemente hijo. Y esto es más de notar cuando sabemos que los seres puramente espirituales no pueden ser entre ellos mismos ni padres ni hijos, pues no vienen a la existencia por generación, sino por creación. O sea, que se juntan, en nosotros, los hombres, la procedencia por generación, debida a nuestro cuerpo, y la procedencia por creación, debida a nuestra alma, y ello simultáneamente. Es una muestra más tanto de que el hom-

bre está hecho a imagen de Dios y de que es un verdadero microcosmos, síntesis en pequeña escala de la grandeza toda del universo.

TRES CONFERENCIAS SOBRE LA LIBERTAD

I. LA LIBERTAD COMO APERTURA

La palabra "libertad" cubre una variada gama de significaciones diferentes. Todas esas significaciones tienen ciertamente algo común, porque todas están conectadas o relacionadas. Pero no es posible encontrar un sentido rigurosamente unitario y que pueda aplicarse por igual a todos los casos en los que hablamos de libertad. Se trata, pues, de sentidos en parte unitarios y en parte diversos, que es lo que comporta la analogía. La palabra "libertad" es análoga.

Pues bien, de esa variedad de sentidos, vamos, en estas conferencias, a considerar solamente tres: la libertad como *apertura* la libertad como *libre albedrío* y la libertad como *liberación*. De estos tres sentidos, el más propio, y por consiguiente el central, es el de libre albedrío: la capacidad que tiene todo hombre de elegir entre hacer o no hacer, o entre hacer esto o hacer lo otro. Pero esa capacidad tiene que tener un fundamento en el mismo ser humano, pues si cada cual obra con arreglo a lo que es, el obrar de una manera libre exigirá un ser radicalmente libre. A este fundamento de la libertad se le llama también libertad, pero en sentido menos propio; en realidad no es más que la base o raíz de la libertad propiamente dicha. En la filosofía contemporánea es frecuente hablar a este respecto de libertad *trascendental* y también de *libertad como apertura*.

Por otro lado, la libertad entendida como libre albedrío viene a ser para el hombre como un instrumento con el que puede conquistar una plenificación de su ser: su autorrealización con arreglo a un ideal, y esto constituye la *libertad como liberación,* que es como el fruto maduro del libre albedrío bien usado. Así, pues, la libertad, como apertura es la raíz, el punto de partida; la libertad como liberación es el fruto, la meta conquistada, y la libertad como libre albedrío es el instrumento, la savia que va de la raíz al fruto, el camino que puede conducirnos desde la apertura de nuestro ser a la plenitud de ese mismo ser nuestro.

En esta primera conferencia, vamos a hablar de la libertad *como apertura* de esa peculiar estructura de nuestro ser en virtud la cual somos libres, es decir, tenemos capacidad para autodeterminarnos.

Pare ser libre, el hombre tiene que estar constitutivamente abierto. Una naturaleza completamente hecha, cerrada, acabada, no puede dar lugar a un obrar libre. Se necesita un amplio margen de indeterminación, así como una reserva de energía polivalente y autorregulable. ¿Pues bien, ¿cómo encontrar esto en el ser humano?

Gran parte de la filosofía contemporánea (sobre todo, el existencialismo y el historicismo) ha creído poder resolver el problema negando pura y simplemente toda esencia o naturalezas humanas. Por esencia o naturaleza hay que entender toda constitución o estructura fija, permanente, estable en medio de las mudanzas o vicisitudes a que puede verse sometido el ser que posee dicha naturaleza, siempre que dichas mudanzas sean accidentales, es decir, que permitan seguir afirmando que se trata del mismo ser, aunque cambiado o alterado..

Es cierto que el hombre tiene alguna naturaleza, en cuanto que también él es un cuerpo, y un cuerpo viviente y animado. Por eso pueden encontrarse en él una serie de leyes naturales: físicas, biológicas e incluso psíquicas, semejantes a las que se encuentran en otros seres del mundo. Pero si es innegable que el hombre *tiene* una naturaleza, lo que ya no está tan claro es que el hombre *sea* esa naturaleza que tiene. Muchos filósofos contemporáneos afirman, más bien, que el hombre no *es* naturaleza alguna, aunque *tenga* o esté unida a cierta naturaleza corporal. Y llegan a esta conclusión –tras haber distinguido entre el *ser* y el *tener*– por un proceso de depuración del ser humano en virtud del cual es trasferido al tener todo lo que no queda incluido en la esfera de la conciencia lúcida y de la libertad incondicionada. El ser del hombre queda así reducido a esa conciencia y a esa libertad. Todo lo que haya en nosotros de oscuro, de opaco, de inadecuado a la conciencia; y todo lo que haya de incontrolado, de necesitante y que escape a la libertad; todo eso entra en el haber del hombre, pero no constituye su ser.

De aquí las descripciones que se hacen del hombre en el sector de la filosofía contemporánea a que nos referimos: El hombre no es algo que esté hecho de una vez para siempre, sino algo por hacer; literalmente es un "quehacer". El hombre es movilidad pura, pura historia, incondicionada libertad. El hombre no es esencia alguna, sino pura existencia desnuda, puro proyecto, mero afán de ser.

Pero veamos las razones en que se fundan esas descripciones del ser humano. Esas razones se reducen a tres:

1ª La esencia y la naturaleza son algo común a muchos; pero el hombre, cada hombre, es una personalidad irrepetible.

2ª La esencia y la naturaleza son algo fijo; pero el hombre es esencialmente mudable y libre.

3ª La esencia y la naturaleza son cerrada, determinadas *ad unum*; pero el hombre está constitutivamente abierto y suelto.

Consideremos detenidamente estas razones.

Es cierto, en primer lugar, que cada hombre es una subjetividad irrepetible, irremplazable. Un hombre no es nunca un mero número en una cadena de seres idénticos. Todo hombre vale por sí mismo, es un fin en sí mismo. El destino de cada hombre es estrictamente personal; no puede ser cumplido por otro hombre. Un litro de agua puede ser perfectamente suplido por otro litro de agua; un clavel rojo hace el mismo papel que otro clavel rojo del mismo tamaño y frescor; un buey puede ser sustituido por otro buey de la misma envergadura y potencia; una máquina de afeitar, por otra de la misma marca y modelo. En cambio una persona nunca puede ser sustituida por otra persona: un nuevo hijo nunca podrá llenar para su padre el hueco que haya dejado otro hijo muerto: sólo cuando el hombre es tratado como mera cosa –un trozo de materia orgánica, un mero ser viviente, un simple animal, puede ser suplido o sustituido. Por ejemplo, en una fábrica deshumanizada, si se le considera como una pieza más de la gran máquina, sin personalidad propia. Entonces, diez obreros despedidos pueden ser sustituidos por otros diez, que realicen el mismo trabajo. Pero aquí no se trata al hombre como hombre, como persona, sino como mera cosa. Y siendo esto así ¿podrá hablarse todavía de una naturaleza humana común a todos los hombres? ¿No será esto desconocer lo que hay de verdaderamente humano en el hombre, que es su carácter de persona? ¿Eso común no será lo que el hombre tiene de cosa, mientras que lo propio de cada uno sería lo que el hombre tiene de persona?

Estas preguntas son, sin duda, inquietantes, pero la respuesta no puede ser tan sumaria que desconozca que los hombres, también como hombres, tienen algo en común. Esa índole de persona (sujeto individual, irrepetible, fin en sí mismo, dueño de sus actos y labrador de su propio destino) es ciertamente algo común a todos los hombres, considerados precisamente en cuanto hombres. Esa índole forma parte esencial de la naturaleza humana; el hombre, todo hombre, es eso, y también algo más, porque asimismo le es esencial el tener un cuerpo y una determinada estructura psicosomática.

El que en los hombres de todos los tiempos y lugares se realice una misma naturaleza común no es incompatible con el hecho de las grandes diferencias históricas y geográficas entre ellos, ni tampoco con el carácter personal e insustituible de cada ser humano. La admisión de una cosa no lleva aparejada la negación de la otra, sino que más bien se complementan ambas verdades. Ningún hombre es tan singular, tan personal, tan suyo, que deje por eso de ser hombre. Ni tampoco la naturaleza humana puede darse pura, sin modular, sin matizar, sin una singularidad irrepetible, en hombre alguno. Por este lado, pues, no se ve por qué haya que negar la naturaleza o la esencia humana.

La segunda razón de las contempladas más atrás, presentaba una incompatibilidad entre el carácter mudable y libre de nuestro ser y la presencia en nosotros de una naturaleza humana, que como toda naturaleza, habría de ser algo estático y necesario.

Pero esta incompatibilidad es sólo aparente. Consideremos, en primer lugar, la mutabilidad del ser humano. Todo hombre es ciertamente mudable y de hecho muda y cambia mucho a lo largo de su vida. Cualquiera de nosotros, si vuelve la vista atrás, puede comprobar en sí mismo esta mudanza de su ser con relación a los años de la niñez o de la adolescencia. No solamente ha cambiado nuestro cuerpo, en cuanto al tamaño y al vigor físico y a la agilidad de sus movimientos, y a tantas otras cosas; también ha cambiado, y acaso en mayor medida, nuestra alma, nuestro mundo interior. Han cambiado muchas de nuestras convicciones y se han mudado muchos de nuestros afectos. Si todavía perdura en nuestra conciencia la imagen de la propia intimidad personal de los años de la adolescencia, nos costará mucho reconocerla en esta otra intimidad que ahora tenemos. Pero, a pesar de todos estos cambios seguimos reconociéndonos a nosotros mismos. Luego la mudanza no es tan grande como para tener que negar toda naturaleza humana.

Pensemos que no es lo mismo el cambio que la sustitución. El cambio puede ser más o menos profundo, pero mientras sea cambio exigirá la permanencia del sujeto que cambia. Tan necesario es admitir ese sujeto permanente a través del cambio, como el cambio efectuado en ese sujeto. Las dos cosas: la permanencia y la mudanza vienen implicadas en el concepto de cambio. Cuando la permanencia falta no nos encontramos ante un cambio mayor, un cambio que es más cambio, sino ante otro fenómeno, ante la sustitución, que no es cambio alguno. Si, por ejemplo, debido a la acción del fuego, un trozo de papel se convierte en un montoncito de cenizas, el cambio ciertamente habrá sido muy grande, pero algo de aquel papel permanecerá en estas cenizas. Por el contrario, si sustituyo aquel trozo de papel por otro papel o por un pergamino o una tablilla, aquí no

habrá nada del primer papel que permanezca, y por eso no habrá cambio, sino mera sustitución. En consecuencia, cuanto más se insista en la variabilidad y mutabilidad del ser humano más habrá que subrayar la necesidad de un sujeto permanente, que es precisamente la esencia o la sustancia humana; y no sólo la esencia universal y común a todos los hombres, sino también esa esencia singular e irrepetible que es cada uno de nosotros.

Y algo semejante sucede con la libertad, entendida como libre albedrío. Las posibilidades de elección, por amplias que se supongan en cada caso, siempre requieren un horizonte dentro del cual se enmarcan, y este horizonte no se elige, sino que se impone necesariamente. Dicho de otra manera: la elección siempre versa sobre los medios que hay que poner para conseguir un fin, y toda la razón de querer los medios estriba en el querer previo del fin. Puede suceder que el fin haya sido objeto de otra elección anterior, pero en este caso el fin no es considerado como fin, sino como medio en orden a otro fin. Pero no es posible proceder aquí al infinito, porque si no hubiera un fin absoluto o último, no habría ningún fin relativo o intermedio. La elección, en la que consiste propiamente la libertad de arbitrio, así como está limitada por el término final del proceso de la deliberación, así también tiene que estar por el punto de partida de dicho proceso. Cuando se elige o decide, se corta el proceso de la deliberación *a parte post,* pues una acción concreta y determinada la que se elige; pero también es necesario que el susodicho proceso esté limitado *a parte ante,* pues siempre es de la intención de un fin determinado de la que partimos para deliberar acerca de los medios. "La libertad –decía Kant– es ilimitada, pero dentro de ciertos límites". Y la experiencia nos lo atestigua a cada paso. Porque nuestra vida no es una perplejidad continua ni una serie de inhibiciones, sino que está hecha de decisiones libres, que se encadenan una detrás e otra. Y toda decisión es ya un límite de la libertad. Cuando nos decidimos por una acción entre las muchas que podríamos escoger en cada momento, anulamos o apartamos de nuestro campo de actividad esas otras posibles opciones, y así la libertad se limita o concreta en la acción elegida. No la limita algún agente externo, sino que es ella misma la que se limita; pero aunque se trate de una autolimitación, es limitación al fin. Y lo mismo pasa con el punto de partida de la deliberación. Si elegimos ésta o aquella acción es con vistas a éste o aquel fin, y si a su vez, deliberamos acerca de los fines, es necesario que lo hagamos con vistas a otro fin, y así sucesivamente, aunque nunca de modo inacabable, pues si no hubiera un fin último o supremo, no elegido, nunca podría dar comienzo la deliberación.

Así, pues, por un lado y por otro la libertad se encuentra limitada, aunque de manera distinta. Porque la limitación que encontramos al acabar el proceso de la

deliberación es, como hemos dicho, una autolimitación; pero esto no ocurre con la limitación que hay al comienzo de dicho proceso, pues aquí se trata de una heterolimitación.

Como lo explicaremos más ampliamente en la siguiente conferencia, ese límite de la libertad humana *a parte ante,* es decir, en el comienzo de la deliberación, no es otro que la tendencia natural del hombre a la felicidad que es el fin supremo al que todos necesariamente aspiramos. Nadie puede elegir, en efecto, entre la felicidad y la infelicidad absolutas, aunque, eso sí, cada cual se forme una idea muy distinta de la verdadera felicidad, y pueda incluso, en algún momento, no querer pensar en ningún tipo de felicidad. Pero esta actitud no puede prolongarse. De una manera o de otra todo hombre termina por pensar en la felicidad, según el modelo o tipo que él elija, y ordena sus actos a conseguirla, ponderando o sopesando los medios más aptos para ello. Y ahí es donde la libertad encuentra su campo de juego, su ámbito de movimientos.

De esta suerte, lo mismo que sucede con el movimiento que para explicarlo es necesario suponer algo permanente y estable, es decir, un sujeto del movimiento; así también sucede con la libertad, que para explicarla de alguna manera, es necesario partir de una intención necesaria del fin supremo, del bien sin más o de la felicidad, concebida todo lo ampliamente que se quiera, pero siempre como lo que sacia o satisface plenamente el cúmulo inmenso de nuestros deseos. Eso es lo que todo hombre busca, y lo busca necesariamente, a la larga o a la corta.

Mas entonces tampoco se ve por aquí la necesidad de eliminar toda naturaleza. Esa iniciación natural –necesaria– de todos los hombres a la felicidad o al bien sin más, es indicio de que hay una verdadera naturaleza humana que constituye intrínsecamente a todos los hombres. Sin esa naturaleza humana no se explicaría –no tendría sentido– la susodicha inclinación natural a la felicidad y sin esa inclinación natural a la felicidad no podría darse deliberación alguna ni elección alguna, es decir, no habría libertad de arbitrio en el hombre.

La tercera razón, de las aducidas anteriormente, trata de presentar como incompatibles la determinación *ad unum* de toda naturaleza con el carácter de abierto propio del hombre. Pero esto, a lo que nos debe llevar es a distinguir radicalmente entre la naturaleza corpórea –la *cosa*, en el sentido estricto de esta palabra–, y la naturaleza espiritual –la *persona*. Ciertamente que el hombre no es una mera cosa, aunque también participe de la condición de cosa, porque es esencialmente corpóreo. El hombre es persona, es una sustancia individual de naturaleza racional, es espíritu, aunque encarnado o cosificado en parte. La cosa o la sustancia corpórea, tiene una naturaleza restringida coartada, cerrada. En

cambio, la persona, o la sustancia espiritual, tiene una naturaleza amplia, suelta, abierta. Ya Aristóteles afirmaba que "el alma (es decir, lo que hay de espiritual en el hombre) es en cierto modo todas las cosas", y Santo Tomás, basándose en ese dicho aristotélico, escribe quo "los seres cognoscitivos (y por extensión y con mayor motivo, los seres espirituales) se diferencian de los no cognoscitivos (es decir, de los seres materiales, o de las meras cosas) en esto: en que los no cognoscitivos están limitados a la posesión de su sola forma pero los cognoscitivos tienen la capacidad de poseer, además de su forma, las formas de otras cosas […] De donde se sigue que la naturaleza de un ser no cognoscitivo (de una mera cosa) está más coartada y limitada, mientras que la naturaleza de un ser cognoscente (y especialmente de una persona) tiene mayor amplitud y extensión". O sea, que el ser cognoscitivo en general, y especialmente el que lo es con conocimiento intelectual (como el hombre, como toda persona) tiene una naturaleza abierta, amplia suelta a diferencia de los seres no cognoscitivos (las meras cosas), que tienen una naturaleza cerrada, coartada, constreñida. Por eso, la contraposición entre cosa y persona no es la de aquello que tiene una naturaleza y la de aquello quo no tiene naturaleza alguna, sino, como acabamos de ver, la de lo que tiene una naturaleza cerrada y estrecha, y la de lo que tiene una naturaleza abierta y amplia.

Por lo demás, est a apertura propia de la naturaleza espiritual o de la persona, no se refiere sólo al orden del conocimiento (el hombre puede abrirse cognoscitivamente a todas las cosas), sino también y con la misma amplitud, al orden de la tendencia o del amor (el hombre puede abrirse al amor de todo bien y de aquí su libertad). En este punto también Santo Tomás dice cosas muy atinadas. Por ejemplo, cuando se pregunta por la relación que debe haber entre la naturaleza (que entraña siempre una determinación *ad unum* y una inclinación necesaria) y la voluntad (que tiene la propiedad de ser libre), escribe: "La naturaleza y la voluntad se ordenan entre sí de manera que la misma voluntad es cierta naturaleza, porque todo lo que existe es una naturaleza". Y para compaginar la fijeza o determinación *ad unum* de la naturaleza con la apertura y la soltura de la voluntad libre escribe también: "A toda naturaleza corresponde, en efecto, algo fijo y determinado, pero proporcionado o acomodado a ella. De este modo a la naturaleza genérica corresponde algo genéricamente fijo; a la naturaleza específica, algo específicamente determinado, y a la naturaleza individual, algo individualmente fijo. Ahora bien, la voluntad es una facultad inmaterial, lo mismo que el entendimiento, y por eso le corresponde naturalmente algo determinado en común, a saber, el bien […]. Y bajo este bien en común se contienen muchos bienes particulares ninguno de los cuales determina rigurosamente la voluntad", y por eso la voluntad es libre.

Aquella apertura del entendimiento humano (apto para adecuarse cognoscitivamente a todas las cosas) y ésta de la voluntad humana (capaz de tender a todos los bienes) es que tienen que tener una raíz o fundamento en la misma naturaleza del hombre, en la índole espiritual de nuestro ser. Porque el ser del hombre está constitutivamente abierto, porque posee una naturaleza abierta, y con la máxima apertura, que es la apertura trascendental (todo ser, toda verdad, todo bien), por eso sus facultades o energías más propias, que son el entendimiento y la voluntad, están asimismo abiertas a un ámbito trascendental, es decir, completamente universal. Lo cual, sin embargo, no autoriza a decir que el hombre es una naturaleza desnuda de esencia o que no está constituido por naturaleza alguna, que es lo que dicen los existencialistas e historicistas. No hay en el hombre una naturaleza como la de las meras cosas: cerrada, hermética, coartada, pero si una naturaleza espiritual, que es abierta, suelta e intencionalmente irrestricta.

Podría todavía insistirse en que es tal la apertura de nuestro ser que no tolera ningún tipo de fronteras o limitaciones, y éstas, aunque sean muy amplias, se requieren para hablar de una naturaleza, de cierta determinación *ad unum.* Recordemos el texto de Santo Tomás citado hace un momento: "A toda naturaleza corresponde algo fijo y determinado aunque proporcionado o acomodado a ella". Pero ¿qué es lo fijo y determinado que haya de corresponder a esta naturaleza constitutiva del ser humano, si su apertura es ilimitada o totalmente irrestricta? En ese mismo texto Santo Tomás dice, refiriéndose a la voluntad, que su objeto o su determinación *ad unum* hay que ponerlos en el bien en común, es decir, en el bien sin más, en el bien sin restricción alguna. Y paralelamente se ha de decir que el objeto del entendimiento es la verdad en común o el ser en común. Pero si el bien sin más cubre todo bien, y la verdad y el ser sin restricción cubren toda verdad y todo ser, ¿qué queda fuera de esos objetos? Dónde están las fronteras que se exigen para que pueda hablarse de una naturaleza, de una cierta determinación *ad unum,* aunque sea muy amplia y abierta?

Aquí es donde inciden con más fuerza los argumentos del existencialismo. Martin Heidegger describe al hombre como *Dasein*, es decir como el "ahí del ser", como el lugar o la casa del ser. Por eso el hombre tiene una apertura tan amplia como el ser, y por eso la única posible esencia del hombre es la libertad (entendida como libertad trascendental); una libertad que consiste en dejar ser al ente, en permitir que los entes se muestren en su ser; que es lo mismo que la verdad como *alétheia,* como descubrimiento. Por eso escribe Heidegger que "la esencia de la verdad es la libertad", y añade: "La libertad se descubre como el

dejar ser al ente. […] La libertad, antes que todo, es el compromiso con el desvelamiento del ente como tal. […]. La libertad, entendida como dejar ser al ente, cumple y realiza la esencia de la verdad en el sentido del desvelamiento del ente". Dicho de otra manera: la esencia del hombre es no tener esencia alguna; el hombre es un ser, un existente, cuya única esencia consiste en existir, en estar totalmente abierto y ofrecido a la llamada o a la instancia del ser sin más: una pura apertura o pura libertad.

Por su parte, Jean Paul Sartre no tiene inconveniente en identificar al hombre con la nada. El establece una contraposición irreductible entre el "ser en sí" que es cualquier objeto, cualquier ser real o ideal dado a la conciencia, y el "ser para sí", que es el polo subjetivo, la conciencia misma, a la que es dado cualquier objeto. Pues bien, la contraposición entre el "en sí" y el "para si" es, literalmente, la contraposición entre el ser y la nada. Por ejemplo, escribe: "El para-sí no agrega *nada* al en-sí, excepto el hecho mismo de que *haya* en-sí […]. No hay *nada* fuera de lo que veo o de lo que podría ver. De este ser (el en-sí) que me embiste por todas partes y del que nada me separa, estoy separado precisamente por la *nada*. Hay ser porque soy negación del ser […]. Esta mesa que está ahí es ser y *nada* más; esa roca, ese árbol, aquel paisaje, ser y si no, nada". En una palabra, para Sartre: "El conocimiento es el mundo […]. El mundo y fuera de esto *nada* […]. Esta *nada* es la realidad humana en sí misma".

Hasta estos extremos lleva el existencialismo la negación de toda esencia o naturaleza humanas. Pero ¿es preciso llegar a ellos?

En primer lugar hay que decir que el estar abierto a todo no quiere decir lo mismo que estar privado de todo. Por el contrario, cuando se está de hecho y en acto abierto a todo, se es todo de alguna manera "no nada". Por eso, no dijo Aristóteles que el alma humana (o el espíritu humano) está en cierto modo privada de todas las cosas, sino que dijo que "el alma *es* en cierto modo todas las cosas". Si se conoce todo, se es cognoscitivamente todo; si se ama todo, se es volitivamente todo. La nada, la ausencia o la falta sólo se dan cuando no se conoce en acto, sino que simplemente se puede conocer, o cuando no se quiere en acto, sino que simplemente se puede querer. Por lo que hace al conocimiento, Santo Tomás lo dice lapidariamente, siguiendo a Aristóteles: "Lo sensible en acto es lo mismo que el sentido en acto, y lo inteligible en acto es lo mismo que el entendimiento en acto […]. Y por tanto, si el sentido o el entendimiento son algo distinto de lo sensible o lo inteligible, será porque uno y otro están en potencia". Ahora bien, el hombre nunca se encuentra privado de todo conocimiento actual (o habitual) ni de todo querer actual (o habitual). Por consiguiente, ni siquiera desde este punto de vista puede decirse que el hombre sea una pura

nada; es siempre algo (actual o habitualmente), y además lo es todo potencialmente, intencionalmente. Repitámoslo una vez más: una naturaleza abierta no es una naturaleza vacía, no es una nada; es, más bien, una naturaleza más llena y más plena.

Pero con esto no está dicho todo. Porque uno es el orden del ser real y otro el orden del ser intencional (cognoscitivo o volitivo). Supongamos que el hombre, en algún momento de su vida, no conociera nada o no quisiera nada (actual o habitualmente); esto sólo querría decir que sería en ese momento nada en el orden intencional, pero no que lo tuviera que ser también en el orden real. En este orden real, el hombre es siempre algo concreto y determinado: no sólo tiene una naturaleza distinta de los otros seres reales: las piedras, las plantas, los animales irracionales, sino que además tiene un ser individual o singular, irreductible a cualquier otro ser, incluso al de los demás hombres. Lo que sucede es que, teniendo un ser singular, tiene la extraña propiedad de poder abrirse a todos los seres sin excepción: puede conocer toda verdad y puede querer todo bien, y además de hecho, siempre está conociendo algo y queriendo algo, al menos de modo habitual. Ésta es una extraña prerrogativa, pero indudable. Por lo demás, tenemos ejemplos o signos de ella en otras realidades, que no son precisamente el hombre. Supongamos una estatua simbólica: la estatua al maestro, o a la madre, o al pensador. Se trata en estos casos de realidades singulares, concretas, con caracteres muy determinados de tamaño figura materia de que están hechas, etc., y sin embargo, la estatua del maestro representa o simboliza (esto es, se abre) a todos los maestros, y lo mismo la estatua de la madre representa a todas las madres; o la del pensador, a todos los pensadores. El artista ha sabido grabar allí unos rasgos de amable actitud pedagógica, o de luminosa ternura a los hijos, o de concentración y ensimismamiento, que cuadran muy bien con todos los maestros, y todas las madres, y todos los pensadores. Siendo como son realidades singularísimas tienen una amplitud universal, se abren a muchos. Y lo mismo sucede con la mayor parte de las palabras de nuestro lenguaje (de cualquier lenguaje humano): siempre son palabras concretas; unas determinadas emisiones de voz de un determinado individuo, o unas determinadas grafías realizadas en un momento y en un lugar determinados por una persona también singular. Y, sin embargo, tienen una resonancia o referencia universal. Esta palabra concreta que yo pronuncio (o escribo) aquí y ahora "árbol", representa a todos los árboles, se extiende o se abre a todos ellos. La experiencia nos muestra, en estos y otros ejemplos parecidos, que es perfectamente posible (puesto que es real) que una cosa determinada, con determinación no sólo específica, sino incluso singular, se abra a una pluralidad de otras cosas quo rebasan su singularidad y

sus caracteres específicos (porque una palabra no sólo rebasa la singularidad de *esta* palabra, sino también su naturaleza *específica* de palabra).

Se dirá que estamos en la dimensión de los signos y de los símbolos, los cuales no tienen sentido si no es por relación al hombre. Es decir, que es el hombre el que descubre esa universalidad en la singularidad o el que la proyecta o introduce. Estaríamos aquí en lo que Nicolai Hartmann y otros seguidores suyos han llamado el "espíritu objetivado". Las cosas –las meras cosas– no tienen más que singularidad, pero el hombre es capaz de proyectar en ellas su propio espíritu, que es universal, y hacerlas de alguna manera universales. De suerte que, sólo por relación al hombre, una cosa, que es singular, puede tener o manifestar una apertura universal.

Pero esto es lo que nos confirma más todavía en que el hombre no es una mera cosa. Ésta es la piedra de escándalo donde se estrellan siempre todos los materialismos y positivismos. Después de haber examinado minuciosamente un cuadro de Velázquez, pongamos por caso, y de haber determinado exactamente el tamaño del lienzo, el número y la calidad de los hilos de que está tejido, las sustancias o pigmentos de distintos colores que se hallan distribuidos en ese lienzo, y otras cosas por el estilo, todavía quedará por considerar lo más importante del cuadro (que no se ve, ni se palpa, ni se puede medir matemáticamente), a saber, su belleza, su arte, el espíritu que el propio Velázquez puso en él. Se habrá examinado todo lo que pertenece a la causa material del cuadro, pero nada que concierna a la causa formal del cuadro como tal. Y de manera semejante, después de haber examinado a un hombre en todo lo que tiene de corpóreo: sus huesos, sus músculos, sus nervios, sus órganos, sus células todas una por una, e incluso el funcionamiento de todo esto y las leyes fisiológicas que lo rigen, todavía quedará por descubrir lo más importante, lo que hace que el hombre sea hombre o persona: su alma o su espíritu. Espíritu éste, que siendo también singular (el mío, el tuyo o el de cualquier otro hombre), está sin embargo abierto a los espíritus de los otros hombres y a todas las cosas del mundo, y al ser, la verdad y al bien sin restricción. Nada de esto puede ser explicado por el materialismo o el positivismo; pero el que no puedan explicarlo no quiere decir que no sea real e innegable. Aquí, como en tantos otros casos, la realidad vence a los filósofos y les supera.

Resumiendo, pues, el sentido que deba darse a la libertad considerada como apertura, se puede decir que ésta consiste en la índole espiritual de nuestro ser, en el hecho de que el hombre no es una mera cosa material, sino que, junto con ser una cosa (porque ciertamente lo es), es mucho más: tiene una naturaleza tal que es capaz de abrirse a todas las cosas por el conocimiento y el amor. Y en

esta índole espiritual (o libertad como apertura) es donde radica la libertad humana entendida como libre albedrío, que examinaremos en la conferencia siguiente.

II. LA LIBERTAD COMO LIBRE ALBEDRÍO

Considerada ya la libertad como apertura, que es la base o el fundamento de toda libertad, hemos de pasar ahora al examen la libertad en su sentido más propio o central, que es la *libertad como libre albedrío*. La razón de este nombre hay que buscarla en el hecho de que el sujeto que goza de una tal libertad ha de tener dominio de sus propios actos, lo cual no es posible sin que a su vez sea dueño de la propia determinación por la que obra, o sea, del último juicio práctico del entendimiento, y de aquí que el hombre libre sea dueño de su propio juicio o arbitrio, es decir, tenga "libre arbitrio" o "libre albedrío", que es igual.

Por lo demás, para la libertad entendida como libre albedrío se precisan tres requisitos: primero, la ausencia de coacción; segundo, la indeterminación de la voluntad; y tercero, el que acabamos de decir, o sea, el dominio de los propios actos. Veámoslos por este orden.

Cuando se habla de ausencia de coacción lo primero que debe entenderse es el estar exento de toda violencia externa. Y esta exención se da siempre respecto de la voluntad humana, que es inviolable en su intimidad. Podrán ser impedidos violentamente los actos externos del hombre; podrán ponerse obstáculos insuperables al ejercicio de sus potencias ejecutoras o motoras; podrán incluso manipularse, con torturas o alucinógenos, todos aquellos condicionamientos materiales que de alguna manera intervienen en las decisiones de la voluntad; pero siempre que se trate de una verdadera decisión libre, plenamente consciente y lúcida, no habrá posibilidad ninguna de coaccionar desde fuera a la voluntad, coaccionarla, digo, en el sentido de moverla necesariamente por un derrotero distinto de aquél en que ella quiera ir.

Pero la coacción puede ser entendida también de otra manera: no como violencia externa sino como *interna* necesidad, que encarrilaría las acciones voluntarias por unos caminos fijados de antemano e inscritos en la misma naturaleza

de la voluntad. Algunos filósofos han reducido la libertad a esta especie de espontaneidad natural. Tal es, por ejemplo, la única libertad que admite Leibniz en las acciones humanas, lo que le lleva al determinismo psicológico: "Todo está –escribe– cierto y determinado previamente en el hombre como en los demás seres, y el alma humana es una especie de autómata espiritual". Y en el mismo sentido se expresa Comte: "Cuando un cuerpo cae, su libertad se manifiesta dirigiéndose, según su naturaleza, hacía el centro de la tierra […]. Del mismo modo, en el orden vital, cada función vegetal o animal es declarada libre si se cumple con arreglo a las leyes correspondientes, sin ningún impedimento interior o exterior". Es también aquel tipo de libertad que añoraba el Príncipe Segismundo, en *La vida es sueño* de Calderón cuando se comparaba con las aves, los peces, las fieras o los mismos seres inanimados, a todos los cuales suponía libres, porque no estaban encadenados como él, y seguían, sin impedimentos, el impulso de sus propias naturalezas; por lo que exclamaba: "¿Qué ley, justicia o razón / negar a los hombres sabe / privilegio tan suave, / excepción tan principal, / que Dios ha dado a un cristal, /a un pez, a un bruto y a un ave?". Sin embargo, y por seguir un pensamiento de Kant, esta libertad que considera al hombre como una especie de "autómata espiritual" no es sino "un pobre recurso" para escapar a los graves problemas que la libertad implica: "si la libertad de nuestra voluntad –escribe Kant– no fuera otra que ésa, en nada aventajaría a la de un mecanismo que una vez cargado, ejecuta por sí mismo sus movimientos". No. La libertad no es sólo ausencia de coacción externa, sino también exención de esa otra coacción interna, o de necesidad natural.

Pero además de la ausencia de coacción externa y de necesidad interna, el libre albedrío requiere otras dos cosas: la indeterminación de los actos de la voluntad, y el dominio actual de dichos actos.

La *indeterminación* de los actos *de la voluntad* puede considerarse en tres aspectos, a saber: en cuanto a los actos mismos, en cuanto al objeto de ellos, y en cuanto a su ordenación a un fin,

Respecto a *los actos* o a *su ejercicio,* la voluntad está indeterminada cuando es por naturaleza "potencia" en orden a ellos, o sea, cuando de suyo o esencialmente no posee ningún acto.

Respecto *al objeto* de los actos o a su *especificación*, la voluntad está indeterminada cuando se encuentra en presencia de los distintos bienes particulares, que no llenan toda la amplitud de su objeto común, de su ámbito total.

Respecto a *la ordenación al fin,* la voluntad está indeterminada, bien cuando no existe un enlace necesario entre los medios que puede elegir y el fin intentado (y ésta es una indeterminación objetiva, o por parte del objeto), bien cuando

no se conoce tal enlace necesario, aun dado que exista (y ésta es una indeterminación subjetiva).

Por su parte, el *dominio* actual *de los actos* se da cuando la voluntad tiene en su poder aquello mismo por lo que se determina a obrar, es decir, el último juicio práctico del entendimiento. Pero nótese que la libertad como libre albedrío, en lo que tiene de más propio y perfecto, no consiste precisamente en la indeterminación de la voluntad (en ninguno de los sentidos señalados), sino en el actual dominio que la voluntad tiene sobre sus actos. La indeterminación, al menos objetiva, es condición necesaria, pero no suficiente del libre albedrío. Mas todavía, la indeterminación subjetiva, sea respecto de los actos, sea respecto de la ordenación al fin, es un índice de imperfección y potencialidad, pues la primera revela una voluntad en potencia que no tiene de suyo acto alguno, aunque pueda poner muchos actos, y la segunda una voluntad deficiente, que puede inclinarse al mal bajo la apariencia de bien, sea por falta de suficiente ilustración sea por un positivo desorden respecto del fin. Pero sobre esto tendremos que volver más adelante.

Examinemos ahora brevemente aquella triple indeterminación de la voluntad. La voluntad humana está indeterminada respecto a todos sus actos. Se trata, en efecto, de una potencia operativa que de suyo o esencialmente, está privada de todo acto. Por ello, no sólo carece de toda exigencia o necesidad natural de poner éste o aquel acto determinado, sino incluso de poner algún acto. La voluntad humana puede querer o no querer, y si no quiere, no por eso se destruye su naturaleza, que no consiste en querer actualmente, sino en poder querer. A la misma conclusión se llega considerando el ámbito objetivo de la voluntad humana, que es el bien en general o en toda su amplitud. Por eso, sólo ante el bien sin más, ante el bien sin restricción alguna, queda la voluntad rigurosamente determinada. Pero todos los actos que la voluntad humana puede ejecutar son bienes particulares, e incluso la no ejecución de un determinado acto puede tener en algún caso razón de bien particular. Luego ninguna volición concreta puede convenir por naturaleza a la voluntad humana, pues ninguna volición concreta es el bien sin más. Luego nuestra voluntad se halla subjetivamente indeterminada respecto a todas sus voliciones.

La voluntad humana está asimismo indeterminada respecto a aquellos objetos que tienen razón de bien particular. Ciertamente la voluntad como dijimos en la conferencia anterior, es también una naturaleza, y por lo tanto está de alguna manera determinada *ad unum*, pero este *unum* es el bien sin más, sin restricción alguna; no un bien particular o de alguna manera restringido. Por eso resulta contradictorio o carente de razón de ser un acto voluntario que estuviera

necesariamente determinado por un bien particular. Así como una resistencia de cien no podría ser vencida por una fuerza de uno, así la amplitud irrestricta de la voluntad no puede ser agotada por la atracción restringida de un bien particular. Es preciso hacer hincapié en esto. El determinismo psicológico dice precisamente lo contrario. Para él una volición que no estuviera plenamente determinada por su objeto o por el motivo que la solicita carecería de razón de ser. Tal es la opinión de Leibniz que concluye afirmando la entera determinación de cada acto voluntario por el motivo más poderoso. Pero ¿en cual de las dos sentencias se salva verdaderamente el principio de razón suficiente? Examinada la cuestión con detenimiento, lo que carece de auténtica razón de ser es un acto voluntario que estuviera rigurosamente determinado por un bien o un motivo particular, aunque se tratara del más atractivo entre varios que solicitaran simultáneamente a nuestra voluntad. En verdad, ninguno de tales motivos puede tener eficacia bastante para vencer por sí solo, y sin la libre aceptación de la voluntad, la resistencia que puede ésta ofrecer en el ejercicio de sus actos. Cierto que, como las acciones están puestas en lo singular, no puede haber elección alguna que no esté plenamente especificada por un motivo concreto; pero si este motivo da plena razón de la especificidad de tal acto (se elige concretamente esto, y no aquello o lo otro), no puede explicar, sin embargo, el ejercicio del susodicho acto, del que la voluntad es causa total. Y tanto es esto así que ni siquiera el motivo absolutamente más poderoso –felicidad absoluta– es capaz de determinar con todo rigor el ejercicio del acto de quererla; pues, si bien es imposible dejar de querer la felicidad si se piensa en ella, es, sin embargo, posible no querer pensar en la felicidad.

Esto se debe también a que todo querer plenamente consciente y libre es de alguna manera reflexivo, es decir, es un "querer querer", y como todo acto de querer es un bien limitado, ningún acto concreto de querer (ni siquiera el acto de querer la felicidad) es necesariamente querido bajo este aspecto, es decir, bajo el aspecto de acto particular de querer.

Consideremos finalmente la indeterminación de la voluntad humana respecto a su ordenación al fin. La voluntad se mueve a la elección de los medios a partir de la intención del fin. Pero ¿en qué condiciones está indeterminada esa elección? Pongámonos en el caso más favorable de que el fin intentado sea el último, es decir la felicidad plena, y que, en consecuencia, sea objeto de una intención necesaria en el sentido antes explicado (o sea, que no se puede dejar de querer la felicidad si se piensa en ella). Pues bien, la voluntad quedará indeterminada respecto de los medios que no guarden una relación necesaria con ese fin, o cuya relación necesaria con el fin, aun dado que exista, no sea conocida.

Es algo semejante a lo que acontece con el conocimiento racional. Admitidos los primeros principios intelectuales (por ejemplo, el principio de contradicción, o el de identidad, o el de razón suficiente, etc.), no por eso hay que admitir todas las verdades cuyo enlace con tales principios sea sólo contingente. Es más, aunque una determinada verdad esté necesariamente enlazada con los primeros principios, la razón no se verá forzada a asentir a ella, si no conoce ese enlace. Así la voluntad tiende necesariamente al bien sin restricción, que es su último fin, pero en la elección de los medios no está obligada o forzada a adherirse a aquellos que sólo guardan una relación contingente con dicho fin, ni tampoco a aquellos que, aun necesariamente enlazados con el fin, no sean conocidos en ese su enlace necesario. En este último caso la voluntad humana posee una indeterminación subjetiva, originada por un defecto de conocimiento. A ella se une la indeterminación subjetiva resultante de una falsa concepción –lo que es harto frecuente– de aquella realidad en la que hay que poner el auténtico fin último del hombre. Porque todos los hombres aspiran ciertamente a la felicidad, pero no todos la entienden de la misma manera; no todos tienen una acertada concepción de ella. De aquí, de esta doble indeterminación subjetiva, deriva la posibilidad de que la voluntad se aparte de su verdadero bien, para tender hacia su verdadero mal, bajo la apariencia de bien. Ésta es la libertad llamada de "contrariedad", que es en realidad un defecto y no una especie de la verdadera libertad. Santo Tomás escribe: "querer el mal no es libertad ni especie de la libertad, aunque sea cierto signo de ella".

Pero pasemos ahora a considerar el actual dominio que la voluntad tiene de sus actos, en el que, como veíamos más atrás, consiste lo más esencial del libre albedrío. Ese dominio no es posible sino porque la voluntad es dueña de aquello mismo por lo que se determina obrar, a saber, el último juicio práctico del entendimiento. Mas para que esto resulte inteligible preciso será que nos detengamos examinar el mecanismo del acto humano libre.

El acto voluntario es un todo complejo en el que se puede distinguir, por el análisis, varios momentos. No es que esos momentos estén separados, ni que siempre se ordenen en una sucesión cronológica más o menos prolongada. A veces se compenetran o se encadenan en un instante. Pero siempre es posible distinguirlos mentalmente y en algunas situaciones hasta pueden durar bastante cada uno.

Pues bien, lo primero en cualquier acto voluntario es el conocimiento de un bien, conocimiento todavía impreciso, y somero. A ese conocimiento de un bien, que realiza el entendimiento, sigue el primer acto de la voluntad o el primer impulso de ella, que es simple *volición*. Es éste un impulso todavía débil,

como corresponde a aquel conocimiento impreciso. En uno y otro caso se trata de algo nada más que incoado, y los principios siempre son imperfectos. Pero esa simple volición tiene, no obstante, eficacia suficiente para mover al entendimiento a que examine más detenidamente el bien en cuestión, a que lo conozca mejor. De este conocimiento más detenido pueden resultar dos cosas: o que ese bien se muestre en entonces como algo no conveniente para el sujeto que lo examina o como no asequible por él, y entonces la voluntad dejará de quererlo y el entendimiento de considerarlo, o que, por el contrario, el bien cuestión aparezca como algo conveniente y asequible, en cuyo caso se presentará bajo la razón precisa de un fin al que la voluntad se encaminará con renovado impulso. Este nuevo impulso es la *intención*, que es acto propio de la voluntad, pero que entraña una participación del entendimiento. El entendimiento y la voluntad intervienen, en efecto, aquí, aunque actuando de diversa manera. El entendimiento presentando el fin como asequible por tales y tales medios; la voluntad tendiendo a ese fin con una impulsión indivisible que engloba también la aceptación de los medios. Así, la intención es formalmente un acto de la voluntad, pero con un orden necesario al entendimiento. Ahora bien, el acto voluntario adquiere mucha mayor complejidad cuando se desciende desde la intención del fin hasta la elección de los medios.

El paso del fin a los medios es comparable al tránsito del universal a los particulares, pues así como el universal es necesario, y los particulares, contingentes, así también el fin es fijo inmóvil en cada volición, mientras que los medios son variables e indeterminados. Por ello, el conocimiento de los medios concretos que hay que elegir en cada caso está normalmente envuelto en la duda. Y es para eliminar esa duda para lo que echamos mano de la *deliberación* del entendimiento a la que también se llama *consejo*. Conviene dejar bien claro que el objeto del consejo nunca es el fin como tal, sino los medios. Si en algún caso llevamos la deliberación sobre el mismo fin, éste ya no es considerado como fin, sino como medio en orden a otro fin ulterior. Pues bien, así como toda deliberación tiene que estar limitada a *parte ante,* por la intención del fin, también lo debe estar *a parte post,* por el juicio o juicios de la razón práctica que nos señalan lo que hay que hacer aquí y ahora para alcanzar el fin. Y adviértase que todo este proceso de la deliberación se cumple en el entendimiento solo, sin que la voluntad intervenga para otra cosa que para ponerlo en movimiento o para aceptar o no aceptar su resultado.

Tras la deliberación y rimando con ella viene el *consentimiento* de la voluntad, por el cual ésta se adhiere a los resultados de aquélla. Pero es el caso que el consentimiento puede versar sobre varios juicios prácticos diferentes, aceptán-

dolos todos por lo que haya de bueno en cada una de las acciones que proponen, y es claro que una deliberación no puede concluir definitivamente así. Se precisa en último término que la voluntad elija uno de tales juicios prácticos con preferencia a los otros. Sólo en el caso de que la deliberación propusiera un solo juicio práctico, la elección se confundiría con el consentimiento.

¿En qué consiste, pues, la *elección*? Es un acto mixto en el que intervienen el entendimiento y la voluntad. Aristóteles la llama "intelecto apetitivo" o "apetito intelectivo". El entendimiento, desde luego, es necesario para la deliberación y para la formulación de algún juicio práctico (porque la voluntad es ciega: quiere, mas no conoce); pero la voluntad es no menos necesaria para que ese juicio sea efectivamente aceptado y se convierta en último. El entendimiento aporta la materia de la elección¸ a saber, los juicios prácticos; pero la voluntad pone la forma de la misma. Por eso, atendiendo a la forma propia del acto, la elección pertenece a la voluntad

Nótese bien, que esa intervención de la voluntad en que la elección consiste no violenta la ordenación del entendimiento a su propio objeto, que es la realidad o la verdad, no deforma o falsea el juicio intelectual. Cuando la voluntad elige, no corta violentamente el proceso de la deliberación ni se entromete en el campo de la especificación, que es privativo del entendimiento. Aquí sólo interviene si interviene a titulo objetivo, esto es, cambiando las circunstancias concretas que el entendimiento debe sopesar, entre las cuales se encuentran sobre todo las propias disposiciones subjetivas. Una voluntad malamente dispuesta, bien porque esté adherida a un fin malo, bien porque carezca de energía suficiente para adherirse al fin bueno, siempre será algo con lo que la deliberación del entendimiento podría encontrarse y que habría de ponderar. Por eso es tan importante la rectitud de la voluntad para que el juicio intelectual sea asimismo recto. Pero en todo caso, la elección de la voluntad supone un movimiento absolutamente original, colocado de lleno en el orden del ejercicio y que no es reducible a la especificación en cuanto tal.

Mas entonces, ¿no habrá ninguna explicación para la elección misma? ¿No habrá ninguna explicación para el hecho de que la voluntad prefiera un juicio práctico entre varios indiferentes? Pueden apuntarse tres explicaciones generales. En primer lugar, puede ocurrir que un objeto sea verdaderamente mejor que otro, y entonces, si la voluntad lo elige, no hace más que seguir el dictado de la recta razón. En segundo lugar, puede suceder que, por cualquier circunstancia accidental, el entendimiento se detenga en la consideración de un bien particular, que no es precisamente el mejor de los que la voluntad podría elegir en ese momento¸ pero que termina por imponerse. Finalmente puede ocurrir que la

detención del entendimiento en un bien particular esté determinada por alguna disposición permanente del hombre, y entonces, si se trata de una disposición natural y sustraída a la voluntad tiene ésta necesidad de acomodarse a ella (así, todos los hombres desean naturalmente vivir, conocer, etc.), y si se trata de una disposición no natural, sino dependiente de la voluntad, ésta no quedará forzada a adherirse a ella siendo más o menos fácil sustraerse a la misma según se trate de una disposición poco arraigada o de un hábito inveterado.

Con todo, y a pesar de esta reducción del problema por la fijación de los motivos generales de la elección, siempre queda aquí, en el mismo acto concreto de la decisión libre, un reducto inexplicable. Aquí es donde se presenta más al vivo el misterio de nuestra libertad. Mas si bien se mira, con razón queda siempre, en el acto de la elección, un fondo inaccesible a nuestra penetración intelectual. Tratándose, como se trata, de un acto contingente y colocado en la vertiente existencial, no puede ser enteramente reducido a la necesidad de lo esencial, que es el objeto propio de inteligencia. Pretender esa reducción sería identificar el orden del ejercicio con el de la especificación, la existencia con la esencia, lo contingente con lo necesario. Desde este punto de vista, bien ha podido escribir Bergson: "toda definición de la libertad dará la razón al determinismo".

Como se habrá podido ver, es en el acto de la elección donde el libre albedrío humano tiene su sede más propia; pero no terminan con la elección los actos de la voluntad, porque después de elegir es preciso obrar. Ahora bien, entre la elección y la ejecución de lo elegido puede a veces interponerse un hiato temporal, pues, por ejemplo, se puede elegir hoy lo que se va a ejecutar mañana. Entonces, para que se mantenga la voluntad en la resolución tomada interviene un nuevo acto del entendimiento que se llama mandato o *imperio*, nacido de la elección, pero determinante de la ejecución. A esta ejecución o realización de lo elegido es a lo que se llama *uso*: uso *activo* por parte de la voluntad misma y uso *pasivo* por parte de las potencias motoras o ejecutoras. En el uso activo de la voluntad llega a su plenitud la vida activa o la acción, a la que también se llama *praxis*. Los actos del entendimiento, en el orden especulativo pertenecen a la vida contemplativa, mientras que en el orden práctico se integran, como hemos visto, en el proceso de la vida activa. Por su parte, los actos de la voluntad pertenecen de lleno a la vida activa hasta llegar al más pleno de ellos en este orden que es el uso activo. Por último, y como una consecuencia de la vida activa, que versa esencialmente sobre los medios, se llega a la consecución del fin; alcanzado no por la voluntad misma, que es tendencial, sino por las potencias aprehensivas (físicas o cognoscitivas). Esa consecución del fin por las potencias

aprehensivas da lugar al último acto de la voluntad, que es la *fruición*: el descanso y el gozo en el fin poseído.

Como nuestro principal intento era tratar aquí del libre albedrío, insistamos una vez más que donde se logra de una manera plena es en el acto de la elección; porque el hombre, mediante su voluntad ilustrada por su entendimiento, puede poner el susodicho acto, es decir, puede elegir, por eso es libre con libertad de arbitrio. Y ahora sólo nos queda mostrar cómo se enlaza la libertad humana entendida como libre albedrío con aquella otra libertad de que tratábamos en la conferencia anterior: la libertad humana como apertura. El enlace se descubre al considerar la raíz del libre albedrío, que es el entendimiento o la razón.

Como ya hemos dicho, la libertad de arbitrio exige dos cosas: la indeterminación, al menos objetiva, de la voluntad, y el dominio de ésta sobre sus actos. Lo primero es condición indispensable para lo segundo, pero no suficiente. Pues bien, ambas cosas pertenecen a la voluntad en cuanto radicada en el entendimiento.

Si la voluntad está indeterminada objetivamente, si puede sustraerse de alguna manera a la rigurosa determinación *ad unum* que es propia de toda naturaleza, es porque, al derivar de la razón, está colocada como ella en el plano del ser intencional, que es más amplio y abierto que el ser real (sobre todo, el ser real material, las meras cosas). Esta amplitud del ser intencional, del que el hombre participa, la echamos ya de ver en su conocimiento y apetito sensitivos (que están abiertos a todos los objetos sensibles), y redunda incluso en su propio cuerpo que, como ya observaba Aristóteles, en lugar de ciertos instrumentos determinados, ha sido dotado de manos, con las que puede manejar los más variados instrumentos; pero esta amplitud del ser intencional se patentiza sobre todo en nuestro conocimiento intelectual, que está abierto a todo ser e incluso al no-ser (bajo la razón de ser), y en nuestra voluntad, que está abierta a todo bien e incluso al mal (bajo la apariencia de bien).

Pero hay más. Lo propio del ser entendido en cuanto entendido es el prescindir de la existencia concreta. Y por eso, ni reclama de suyo el existir, ni el existir de éste o aquel modo concreto. Lo entendido en cuanto tal está, por decirlo así, en vilo entre el existir y el no existir, y ahí es donde está la raíz de nuestra libertad, o mejor, de la indeterminación de nuestra voluntad. Santo Tomás desarrolla así este pensamiento: "Si la casa que está en la mente del artífice fuese la forma material, que tiene un ser determinado, estaría inclinada a ser según ese modo determinado, y así el artífice no permanecería libre en cuanto a hacer la casa o no hacerla, o en cuanto a hacerla de esta manera o de la otra. Mas

como la forma de la casa en la mente del artífice es la razón esencial de la casa, que de suyo no se inclina más a ser que a no ser, ni a ser así que a ser de otro modo en cuanto a sus disposiciones accidentales, por eso el artífice permanece libre para hacer la casa o no hacerla". Así, pues, ésta es la raíz de la indeterminación objetiva de la voluntad, el conocimiento intelectual del que deriva y que abstrae de las condiciones concretas de la existencia.

Veamos ahora cuál es la raíz del dominio que la voluntad tiene sobre sus actos. Si la voluntad sigue al entendimiento, y más en concreto, al último juicio práctico de éste, para que la voluntad domine su acto es preciso que sea dueña del juicio por el que se rige; pero siguiendo el paralelismo del entendimiento y la voluntad, no podría ésta dominar el juicio por el que se determina si el entendimiento mismo no lo dominara también, si la razón no fuese dueña de sus propios juicios. Santo Tomás escribe a este respecto: "El apetito sigue al último juicio práctico. Pero si el juicio de la potencia cognoscitiva no está en poder del que juzga, sino que le es impuesto por otro, tampoco estará en su potestad el acto del apetito. Mas el juicio está en la potestad del que juzga en tanto que puede juzgar de su propio juicio, pues de aquello que está en nuestro poder podemos juzgar. Pero juzgar acerca del propio juicio es exclusivo de la razón que vuelve sobre su propio acto y conoce las relaciones de las cosas de las que juzga y por las que juzga. De donde toda la raíz de la libertad se encuentra en la razón. Y según que algo se comporte respecto de la razón, así se comporta respecto de la libertad". "El hombre –escribe también–, por virtud de su razón que juzga lo que ha de hacerse, puede juzgar de su propio juicio, en cuanto conoce la razón del fin y de los medios, y la relación y orden de estos a aquél, y así no sólo es causa de sus propias acciones, sino también de su propio juicio, y por eso tiene libre arbitrio, como si se dijera libre juicio acerca de lo que ha de hacer o no".

Así, pues, la raíz del dominio que la voluntad tiene de sus actos se encuentra en el poder reflexivo de la razón, por la que ésta es dueña de sus propios juicios. Ya vimos más atrás cómo este poder reflexivo de la razón (que conoce su propio conocer o juzga de su propio juicio), redunda en el poder reflexivo de la voluntad, que también quiere su propio querer.

Y todavía una palabra para terminar esta conferencia. Acabamos de decir que la raíz de la libertad de arbitrio es el conocimiento intelectual o la razón misma; pero esto no quiere decir, como también tuvimos que hacer notar más atrás, que la libertad de arbitrio se reduzca a la razón. Sin razón no hay libertad, y por eso es su raíz; pero la razón sola tampoco es la libertad, y por eso ésta no puede explicarse enteramente por aquélla.

III. LA LIBERTAD COMO LIBERACIÓN

El libre albedrío es una prerrogativa dada al hombre con su misma naturaleza; pero esta prerrogativa, como todo don, tiene que tener alguna finalidad. ¿Para qué se nos ha dado el libre albedrío?, podemos preguntar; y la respuesta no puede ser otra que ésta: para lograr nuestra plenitud, para conseguir nuestra liberación. Éste es el último sentido de la libertad que vamos a considerar en estas conferencias: la libertad como liberación.

Cuando se afirma que el hombre está llamado a lograr su plenitud, y esta plenitud se considera como sinónimo de liberación, estamos dando por supuesto que el hombre se halla incompleto de hecho y que este inacabamiento suyo tiene el signo de la estrechura, del encogimiento, de algún tipo de esclavitud. Y así es, en efecto. Nos encontramos, al venir a este mundo, con un cúmulo inmenso de posibilidades, pero en la medida en que son meras posibilidades, nos encontramos asimismo en situación de precariedad extrema, faltos de muchas cosas, faltos, sobre todo, de la plenitud a que estamos llamados; y esa situación de precariedad toma la forma de una angostura o estrechez o encerramiento o esclavitud.

Esta es la situación que un filósofo español contemporáneo, Antonio Millán-Puelles, ha descrito como "angustia esencial". La posibilidad de trascendernos a nosotros mismos lleva necesariamente a la conciencia de nuestra propia finitud. En la medida en que somos capaces de conocer y de querer algo distinto de nosotros, nos descubrimos como finitos como no realizando la plenitud del ser. Además del ser que es cada uno de nosotros, hay otros seres, y por consiguiente ninguno de nosotros puede agotar la plenitud del ser. Por el hecho de que nuestro yo goza de una apertura trascendental (la libertad como apertura) capaz de abarcar de algún modo al ser sin restricción, por eso siente más al vivo su limitación o restricción. "Ahí, en la oposición, que al mismo tiempo es síntesis, entre la angostura de mi caer y la absoluta infinitud del ser, está la clave de la posibilidad de la angustia esencial, como un hecho esencialmente metafísico" (Millán-Puelles). "La subjetividad es físicamente angosta, estrecha, limitada, porque no es todo el ser; pero puede angustiarse porque en su finitud está provista de la capacidad de abrirse intencionalmente al ser sin restricción. Sin esta

capacidad, mí finitud me quedaría inédita y, en consecuencia, no me sería posible el hecho de sentirme prisionero en la inmanencia de mi propio ser" (Millán-Puelles).

Esta angustia esencial se diferencia de la llamada por los existencialistas "angustia existencial" y que se relaciona con la posibilidad-necesidad de la muerte y con el vértigo de la libertad. En efecto, la angustia esencial no se refiere a la limitación de nuestro ser en el sentido de un acabamiento que necesariamente tenga que acontecer. Por más que ese acabamiento esté incoado y como entrañado en el mismo ser humano al que concierne, su sentido cabal es el de algo futuro, y por eso se presenta como la materia de un cierto temor (aunque bien distinto de los demás temores). La angustia esencial no se refiere al futuro, sino a la estrechura actual y permanente de nuestro propio ser. Tampoco se refiere directamente a la libertad de arbitrio. Cabe ciertamente angustiarse ante la necesidad de decidirse y sentir el vértigo frente a las posibilidades absolutas de la libertad. Pero la angustia esencial es otra cosa. En ella la propia subjetividad "se siente bloqueada por su ser, constreñida por su propia finitud, dentro de la cual se da también su propia libertad, que no pasa de ser la libertad de cambiar de postura en un recinto esencialmente angosto" (Millán-Puelles).

Por lo demás, la angustia esencial no nace sólo por el hecho de que yo conozco el ser sin restricción y frente a él me siento limitado o estrecho, sino sobre todo porque yo aspiro a ese irrestricto ser como al valor supremo. "No me angustio tan sólo porque no soy el ser sin restricción, sino también porque de alguna manera quiero serlo" (Millán-Puelles). Hay una vocación del propio yo por el ser que infinitamente le trasciende. "Sin esa vocación no cabría angustiarse. Si de ningún modo quiero ser el Absoluto Ser, no puedo sentirme angosto por no serlo; y la única forma de que, siendo yo mismo limitado, pueda, sin embargo, darse en mí una cierta volición del Absoluto, es que éste me la provoque" (Millán-Puelles). O dicho de otra manera: en la llamada a lo Absoluto, la iniciativa tiene que corresponder al Absoluto mismo. Es Él quien nos llama y a nosotros nos toca responder.

Pero si todo esto es verdad, el cumplimiento de nuestra vocación (que no será otra cosa que el logro de nuestra plenitud) tiene que entenderse como una salida de nosotros mismos, como una superación de nuestras limitaciones, como una liberación de la angostura de nuestro ser.

Dos caminos se le ofrecen al hombre para lograr esta liberación, que es al propio tiempo plenitud: uno el conocimiento y otro el amor. El primero es menos perfecto que el segundo, como luego veremos; pero, por otro lado, el se-

gundo presupone el primero, pues nada es querido si no es previamente conocido. Examinemos, en primer lugar, la vía del conocimiento.

Hay un pasaje célebre de Santo Tomás que nos muestra al conocimiento como una salida de nosotros mismos, o mejor, como una superación de nuestras limitaciones. Veámoslo: "Una cosa puede ser perfecta de dos maneras. Primero, según la perfección que le es propia o que le conviene según su naturaleza. Mas como la naturaleza de una cosa es distinta de la naturaleza de otra, por eso en cualquier cosa creada este tipo de perfección es deficiente, pues tanto le falta de perfección absoluta cuanto se encuentra de más perfecto repartido en las otras naturalezas. La perfección de cada cosa finita es en sí misma imperfecta, como quiera que es una parte de toda la perfección del universo, que resulta de la reunión de las perfecciones de todas las cosas. Por ello, a fin de que tuviera algún remedio esta imperfección, se encuentra un segundo modo de perfección en las cosas creadas, según el cual la perfección que es propia de una cosa se encuentra también en otra y ésta es la perfección del cognoscente en tanto que tal, pues, por el conocimiento, lo conocido se encuentra de algún modo en el cognoscente, y por eso dice Aristóteles que el alma es en cierto modo todas las cosas, porque es capaz de conocerlas todas. Con arreglo a este segundo modo de perfección es posible que en una cosa exista la perfección de todo el universo. Y ésta es la última perfección a que puede llegar el hombre, según los filósofos, a que se contenga en nuestro entendimiento el orden entero del universo y de sus causas".

El conocimiento, es, pues, un modo de superar nuestros propios límites: un modo de escapar o de liberarse de la angostura de nuestro ser. Sin embargo, se trata de una liberación incompleta. Cierto que el cognoscente amplía sus fronteras o las ensancha cuando conoce algo distinto de sí mismo; pero, en primer lugar, el conocimiento más que a salir de nosotros a lo que nos lleva es a meter algo en nosotros o a posesionarnos de lo conocido; y en segundo lugar, esta posesión no se verifica según el ser real de lo conocido, sino según el ser intencional. O dicho más claramente: cuando conocemos algo distinto de nosotros no nos posesionamos realmente de ello, sino sólo cognoscitivamente, representativamente, intencionalmente; lo tenemos en nuestro conocimiento, lo tenemos presente de una manera objetiva; pero no lo poseemos realmente, como poseemos realmente aquellas cosas que están bajo nuestro dominio.

A este otro modo de posesión –a la posesión real– es a la que aspira el amor. Si el conocimiento entraña una posesión puramente representativa o intencional, por el amor, en cambio, el hombre tiende a la posesión real de lo amado, a unir-

se con éste según su ser real y no sólo en la representación. Por esta razón escribe Santo Tomás que "el amor es más unitivo que el conocimiento".

Tenemos pues, que la inclinación a la unión real es lo característico del amor; pero precisamente porque se trata de una inclinación a esa unión real, no entraña de suyo dicha unión. Se puede buscar la unión sin conseguirla, como se puede seguir inclinado a la unión una vez lograda. En la inclinación a la unión real se pueden considerar estos tres casos: primero, inclinación a la unión real todavía no lograda, y esto es el deseo; segundo, inclinación a la unión real ya lograda, y esto es el gozo o la fruición; tercero, inclinación a la unión real prescindiendo de su logro o no, y esto es el amor en su acepción amplia. De este modo el amor se presenta como la raíz común del deseo y el gozo.

Insistamos todavía en la unión real que el amor procura o mantiene. Amor y unión real son dos términos que se implican y se suponen mutuamente. El amor importa la unión real del que ama y de lo amado y a su vez esta unión real está suponiendo el amor. Y es que éste se halla precedido, constituido en cierto modo, y seguido por aquélla. Santo Tomás lo expresa así "La unión implica respecto del amor una triple relación. Hay una primera unión que es causa del amor, y ésta es la unión sustancial, por lo que se refiere al amor con el que uno se ama a sí mismo, y a la unión de semejanza (lo semejante ama a lo semejante) por el que toca al amor con el que uno ama a otro. La segunda unión es esencialmente el mismo amor, y ésta es la unión por sintonía de afectos, la cual se asemeja a la unidad sustancial en cuanto que, en el amor de persona, el que ama se comporta con respecto a lo amado como consigo mismo, y en el amor de cosa, como con algo suyo. Una última unión es efecto del amor, y ésta es la unión real que el que ama busca con lo amado, y esta unión es según la conveniencia del amor; y así cita Aristóteles una frase de Aristófanes que dice que "los amantes desean de dos hacerse uno, pero toda vez que sucedería que o los dos o por lo menos, uno de ellos se destruirían, busca la unión que es conveniente y adecuada, a saber: la convivencia, el coloquio y otras parecidas".

Se habrá observado en el texto anterior que se hace alusión a dos tipos distintos de amor: el amor de persona y el amor de cosa. Es preciso aclarar esto, pues se trata de una distinción fundamental. Pero dejemos nuevamente la palabra a Santo Tomás: "Dice Aristóteles que amar es querer el bien para alguien, y siendo esto así es evidente que el movimiento del amor tiene dos términos: el bien que se quiere para alguien (ya sea uno mismo ya otra persona), y ese alguien para quien se quiere el bien. Al susodicho bien se le tiene amor de dominio (o de cosa), mientras que a la persona para quien se quiere el bien se le tiene amor de amistad (o de persona). Por lo demás, esta división es análoga o con

orden de prioridad y posterioridad. Pues lo que se ama con amor de amistad es amado de manera absoluta y directa, mientras que lo que se ama con amor de dominio es amado de manera relativa e indirecta, es decir, en orden a otro. En consecuencia, por el amor por el que se ama algo que es en sí mismo bueno es amor en sentido pleno; pero el amor con que se ama algo que sólo es bueno en orden a otro es amor en sentido deficiente y derivado". O sea que el amor de amistad (o de persona) se dirige a un término –siempre una persona como su mismo nombre lo indica– estimándolo como un bien sustantivo o en sí, como algo que sólo es valioso o amable por referencia a otro –a una persona– capaz de poseerlo o disfrutarlo. O dicho de otro modo: a las personas se las ama por sí mismas, por el valor que en sí mismas tienen, y éste es el amor de amistad; pero a las cosas se las ama en orden a alguna persona –que puede ser la misma que ama u otra– y éste es el amor de dominio. Por lo demás, resulta claro que el amor de persona es amor en sentido más pleno y perfecto que el amor de cosa. Aquél se dirige a un término más noble y elevado, que es valorado por sí mismo; éste se orienta a un término más bajo, que no es estimado por sí mismo, sino en orden a otro. Desde otro punto de vista, el amor de persona es también más perfecto porque procede de una fuente más perfecta: la inclinación a dar, a comunicar, a difundir nuestro propio bien; mientras que el amor de cosa tiene su origen en la inclinación a adquirir lo que nos falta; por esta razón, al amor de persona se la llama también amor de entrega, y al amor de cosa, amor de posesión.

Después de lo que llevamos dicho claramente se advierte que el amor (y especialmente el amor de persona) es el auténtico camino de la liberación del hombre, e incluso constituye esa misma liberación. En efecto, el amor nos saca de nosotros mismos, nos hace rebasar las angostas fronteras de nuestro ser, y esto de una manera real, y no solamente representativa. Veámoslo con más detalle al examinar dos de los efectos más característicos del amor que son, a saber: la mutua inhesión y el éxtasis.

La mutua inhesión es una resultancia de la unión que el amor implica: unión de semejanza, como origen del amor; unión de afectos, como constitutiva del amor, y unión real entre el que ama y lo amado, como término definitivo a que el amor conduce. La mutua inhesión es la forma característica en que se concreta la unión amorosa. En virtud de esta inhesión mutua el que ama está en lo amado y, a su vez, lo amado está en el que ama. Y esto se realiza, tanto en la dimensión cognoscitiva del hombre, como en su dimensión afectiva; y además toma diferentes inflexiones si se trata del amor de cosa y si se trata del amor de persona.

Consideremos, en primer lugar, la mutua inhesión en el plano cognoscitivo. En este orden puede decirse que lo amado (sea una cosa, sea una persona) está en el que ama, porque está presente en el conocimiento de éste último; presente de una manera estable, porque el amante está siempre, o casi siempre, pensando en aquello que ama. Si es una cosa, examinando todo lo que puede hacer con ella, para lo que la puede utilizar, incluso viendo los servicios que esa cosa puede rendir a otras personas amigas; y si se trata de una persona, considerando simplemente las excelencias de la misma, sus valores, sus buenas cualidades. Pero también puede decirse que el amante está en lo amado, es decir, se traslada o trasporta al interior de lo amado, por el conocimiento, en cuanto que no se contenta con una aprehensión superficial. Si lo amado es una cosa, quiere el amante conocer todos sus entresijos su íntima constitución, sus cualidades más recónditas, todas las posibilidades de utilización (en el propio servicio o en servicio de los demás) de dicha cosa; y si lo amado es una persona quiere asimismo el amante conocer lo más propio y más íntimo de esa persona, sus preferencias, su historia, su formación, sus aptitudes, sus secretos: penetrar en una palabra, lo más posible, en la intimidad de la persona amada.

Consideremos ahora la mutua inhesión en el plano afectivo. En esta otra dimensión se dice que lo amado (cosa o persona) está en el amante cuando hay entre ellos una unión afectiva, de forma que si lo amado está presente, el amante se deleita en él, y si está ausente, tiende a él con ardiente deseo. Y esto de manera distinta si se trata del amor de cosa que si se trata del amor de persona; porque en el primer caso, se busca el bien que esa cosa puede proporcionar para uno mismo o para otro, pero en el segundo caso, se tiende a la persona amada, no por alguna razón extrínseca o por alguna utilidad que pueda reportar, sino por la misma complacencia que produce dicha persona, complacencia que está radicada en lo más íntimo del amante. Por eso el amor es algo que arraiga muy hondo, y se habla de "entrañas de amor" o "entrañas de caridad". Pero también se puede decir en este orden afectivo, que el amante está en lo amado, y de manera también diferente, si se trata de una cosa o si se trata de una persona. Tratándose de una cosa el amante está en lo amado, porque no se contenta con una posesión superficial o con un disfrute ligero de la cosa amada, sino que quiere tenerla y dominarla perfectamente, como calando hasta lo más íntimo de ella; este amor tiende a que la unión con la cosa amada sea lo más estrecha, lo más posesiva y lo más duradera posible. Y si lo amado es una persona, el amante está realmente en la persona amada, porque reputa los bienes y los males de esta persona como si fueran suyos propios y la voluntad de ella, como si fuera la de él, de modo que se goza o se entristece a la par que la persona amada, y se identifica con sus quereres. En una palabra, el amante se hace una misma cosa con

el amado, se pone en lugar de él, y así se puede decir que está en él. Desde esta perspectiva podía escribir Santa Teresa: "vivo sin vivir en mí", y San Pablo: "vivo yo, pero no yo".

Algo semejante cabe decir de otro de los efectos del amor, que es el éxtasis: la salida de sí. El éxtasis se da también en el orden cognoscitivo y en el afectivo. En el orden cognoscitivo puede hablarse de éxtasis en sentido lato siempre que conocemos algo distinto de nosotros, y puede conducir a una elevación de nuestro ser, en cuanto la mirada del espíritu se dirige a objetos superiores, o a un rebajamiento, en la medida en que dirigimos nuestra capacidad cognoscitiva a objetos inferiores. Pero en sentido propio el éxtasis comporta un rebasamiento de las fronteras connaturales de nuestro conocimiento, tanto sensible como racional, bien porque seamos llevados a conocer o vislumbrar realidades que exceden la capacidad de nuestra razón (así tenemos los arrobamientos y las inspiraciones), bien porque caigamos en el furor o la locura, que deprimen y trastornan nuestra razón, motivo por el cual de una persona loca o furiosa se dice que está "fuera de sí". Con todo, el éxtasis en el orden cognoscitivo sólo tiene una relación indirecta con el amor: concretamente cuando se concentra la capacidad cognoscitiva en lo amado de tal suerte que apenas se pueda pensar en otra cosa. Donde verdaderamente tiene que ver el éxtasis con el amor es en el orden afectivo, y especialmente en el amor de persona. Porque en el amor de cosa no se da tanto una salida de sí por el afecto, ya que lo que este amor busca es unir la cosa con nosotros mismos (o con otros), ponerla bajo nuestro dominio (o bajo el dominio de otros). Se dice aquí que el amante sale de sí mismo porque, no contento con gozar del bien que tiene, quiere alcanzar algún otro bien fuera de sí; pero en último término lo que busca es unir ese bien extrínseco a sí mismo, hacerlo suyo (o de otra persona), y así no sale el amante plenamente de sí, sino que retorna a sí. En cambio, en el amor de persona, la salida, el éxtasis, es completo (dentro de lo posible), porque en este amor el afecto del amante sale simplemente fuera de él, ya que busca sólo el bien de la persona amada y obra con la mira puesta en ella, cuidando de la misma como si de sí propio se tratase, poniéndose en lugar de ella por el puro amor que le tiene.

De esta suerte el amor es liberador; especialmente (y en muchos aspectos exclusivamente) el amor de persona. Este tipo de amor, en efecto, es la forja más real y verdadera que tiene el hombre de superar la angostura de su ser y de alcanzar su plenitud, porque se trata de un auténtico salir de sí, de una libre donación de nuestro ser, que es lo que de verdad engrandece al hombre: "el que quiera salvar su vida la perderá, pero el que la perdiere la volverá a ganar".

"Amar es entregarse y entregarse del todo, / sin reservas ni miedos, dando la cara al cielo; / el yo y el tú enlazados en un inmenso anhelo / de decir que sí siempre, de un absoluto modo. / Por eso nos libera el amor, porque la vida / se pierde si se guarda, se gana si se entrega; / quien ama siembra y siembra sin pensar en la siega, / no busca más que darse y darse sin medida" (Víctor Leal).

Pero si esto es así, si la auténtica liberación y el engrandecimiento del hombre consiste en entregarse en amoroso don, hay todavía un punto en el amor personal que merece una profunda reflexión: la exigencia de ser correspondido que entraña todo verdadero amor. Santo Tomás lo vio con toda claridad cuando escribió: "Esto es lo primero en la intención del amante, que sea correspondido por el amado. A esto tienden, en efecto, todos los esfuerzos del amante, a atraer hacia el amor del amado, y si esto no ocurre, es necesario que el amor se disuelva".

Ni que decir tiene que el amor de que aquí se trata es el amor de persona, pues no se concibe que entre una persona y una cosa pueda haber amor mutuo. El nombre genérico que se da a este amor personal correspondido es el de amistad, en la cual el amigo es amigo para el amigo, y es absurdo decir que alguien tenga amistad con una cosa, con el dinero o con la comida, por ejemplo. Pero la dificultad está en que si el amor de una persona a otra persona es, por su propia naturaleza heterocéntrico y generoso, ¿cómo resulta que le es esencial la correspondencia? ¿No se introduce con ello un egocentrismo o egoísmo?

La respuesta a esta última pregunta debe ser negativa, porque si el amante busca el ser correspondido por el amado no es por el bien del amante mismo, sino por el bien del amado. Si lo que verdaderamente libera y engrandece al hombre es el amor de persona, cuando alguien busca el bien de otra persona (y en esto consiste el verdadero amor: en querer el bien para alguien) es necesario que busque como primer bien o como el más perfecto de todos, el que la persona amada ame a su vez, y que ame precisamente a aquél que la ama, estableciéndose entre ellos una verdadera intercomunicación personal. Si la persona amada no ama a su vez, no se comporta como persona, sino como mera cosa, y en esas condiciones el auténtico amor personal no puede mantenerse. Y no basta con que la persona amada se abra al amor, pero al de otra persona, no al de la persona que la ama, porque entonces, si bien respecto a aquella otra persona el amado se comportaría como persona, no se comportaría como tal respecto del amante, sino que respecto de éste se presentaría como mera cosa, y no como persona. Por eso dice taxativamente Santo Tomás, en el texto citado más atrás, que si la correspondencia no se logra, "es necesario que el amor se disuelva"; se disuelva como auténtico amor, que es el amor de persona, aunque pueda quedar

reducido a un amor de cosa. Por lo demás, en esta correspondencia amorosa es donde se logra de la manera más perfecta posible aquel efecto del amor que examinábamos antes, y que es la mutua inhesión. Cuando el amigo es amigo para el amigo es cuando verdaderamente el uno está en el otro y viceversa, cada uno se pone en el lugar del otro y se comporta respecto del otro como se comportaría respecto de sí mismo si estuviera en su lugar. La intimidad del uno pasa a ser intimidad del otro, y los bienes del uno son los del otro, y recíprocamente. Ésta es la más perfecta unión entre dos o más personas, esta es la verdadera salida de sí, sin que por eso dejemos de ser lo que somos; es un enriquecimiento en el que no hay pérdida alguna, es una ampliación de nuestro ser: una auténtica liberación.

Ni que decir tiene que esta liberación alcanza su punto más alto cuando la persona amada es la persona absoluta o infinita: Dios. Todo amor de persona es una liberación y un enriquecimiento para el hombre, porque lo saca de sí, de su estrechez, de su angostura, porque lo hace vivir de otro y para otro sin dejar de vivir en sí por el fenómeno de la mutua inhesión. Y cuando ese amor, sobre todo en la forma de amistad (que es el amor correspondido), no se limita a una persona solamente, sino que se extiende a muchas, es evidente que el enriquecimiento que nos proporciona es mayor, y es mayor la liberación. Con todo, aunque amásemos a todas las personas humanas con las que podemos tener algún trato en la presente vida, y este amor nuestro fuera correspondido por ellas, todavía no podría decirse que habíamos logrado la plenitud, la absoluta y completa liberación de la finitud de nuestro ser. Porque todas estas personas son también finitas y la suma de ellas una suma finita. Habríamos adelantado mucho en el camino de nuestra plenitud, porque la persona es lo más excelente y valioso que existe en el universo creado, y a más personas, más excelencia y valor (al menos, cuantitativamente hablando), pero seguiríamos estando muy lejos de la auténtica plenitud, tan lejos como está siempre lo finito de lo infinito.

Por eso es preciso dar un salto y dirigir nuestra intención amorosa hacia la Persona infinita, hacia Dios. Este salto, por cierto, no podría ser dado por nosotros solos, porque no hay proporción entre nuestras fuerzas y el objeto al que deberíamos aplicarlas; pero este salto se da de hecho porque la Persona absoluta ha querido tomar la iniciativa. Dios nos ha amado primero. Nos ha amado antes de que existiéramos, pues su amor es la única causa de nuestro ser. “El amor de Dios –decía Santo Tomás– es el que crea y el que infunde la bondad en todos los seres”. Y después de creados, con todo lo que somos y tenemos, y especialmente con esa capacidad y sed de infinito que ha puesto en nuestro corazón, y con esa libertad de arbitrio por la que podemos entregarnos en libre donación

después de creados, digo, nos ha invitado, nos ha llamado (a cada cual por su propio nombre y por un camino asimismo propio) a corresponder a su amor, a entablar con Él un vínculo de amistad, destinada de suyo a ser eterna y soberanamente íntima y estrecha. Sin esta iniciativa del amor de Dios, nuestra amistad con Él sería imposible; mas una vez que esa iniciativa ha sido tomada y continúa perpetuamente ofrecida, podemos fácilmente nosotros corresponder a ella, devolviendo amor por amor.

Y esta amistad con Dios de cada uno de nosotros, de cada hombre que la quiera aceptar, nos levanta hasta cimas insospechadas, nos enriquece hasta límites impensables, nos libera de manera radical y absoluta. Mediante esta amistad, el hombre vive en Dios, por el conocimiento y el afecto, aunque siga viviendo en sí mismo, por su ser. Porque no hay aquí ninguna identificación ontológica con Dios, ninguna especie de panteísmo. Y por su parte Dios vive en el hombre, con una presencia amorosa e inefable. No cabe imaginar un mayor engrandecimiento del hombre, una plenitud mayor.

También es claro que siendo Dios eminentemente generoso (no busca nada fuera de Sí, sino que sólo intenta comunicar su propia bondad), reclame, sin embargo, la correspondencia a su amor por parte del hombre. Si verdaderamente busca Dios el bien del hombre y es evidente que lo busca, pues por puro amor lo sacó de la nada y por puro amor lo enriqueció de innumerables dones), tiene que buscar también que el hombre le ame a Él pues sólo en este amor se encuentra la absoluta plenitud y la completa felicidad del hombre mismo. A veces esta correspondencia al amor divino comporta sacrificios por nuestra parte, pero ¿qué amor no los comporta? Existen íntimas y misteriosas relaciones entre el amor y el dolor porque el salir de sí siempre cuesta. No llegamos nunca a ver claro cómo para ganar la vida es preciso perderla, entregarla. Por eso el amor entraña siempre dolor, pero es un dolor sabroso y esperanzado; no un dolor que nos cierra, sino un dolor que nos abre.

Por otra parte, esta amistad con Dios tampoco puede ser lograda de una manera plena en esta vida. Estamos rodeados de obstáculos que se oponen a ella: las pasiones sensibles nunca completamente dominadas, las necesidades corporales, la extraversión al mundo de las realidades materiales, la inconstancia de nuestra voluntad, etc. Por eso, mientras vivamos en el mundo, nuestra amistad con Dios es imperfecta, y es también imperfecta nuestra plenitud. Lo que aquí vislumbramos entre velos y símbolos, enciende, sin embargo, nuestros más ardientes deseos. El hombre que ha emprendido este camino, anhela con fervor llegar al término del mismo, donde será plena realidad lo que aquí sólo es preanuncio o incoación. San Juan de la Cruz lo expresó con admirables versos:

"Descubre tu presencia, / y matenme tu vista y hermosura; / mira que es mi dolencia / de amor, que no se cura / sino con la presencia y la figura".

AMOR Y LIBERTAD

El amor humano, en su sentido más alto y pleno, es el fruto maduro de la libertad de elección y el ápice, a la vez, de la liberación del hombre. Colocado así entre la libertad psicológica y la libertad moral, participa de las dos y a las dos las refuerza y enaltece. Ésta va a ser, en sus grandes líneas, la tesis de la presente ponencia.

Comencemos por aclarar lo que debemos entender aquí por amor humano. Sabido es que la palabra "amor" se usa hoy en muy diferentes sentidos. Unas veces designamos con ella las meras tendencias o inclinaciones naturales, como cuando decimos que las plantas "aman" la luz y el agua, o que los animales "aman" a sus congéneres. Otras veces usamos dicha palabra para designar una de las pasiones del apetito concupiscible humano y lo referimos especialmente al atractivo sexual. Otras, en fin, la usamos para designar los actos de la voluntad humana o divina, y así hablamos del amor a la ciencia o a la virtud o a Dios, por parte del hombre, y del amor a los hombres por parte de Dios. Hay quien piensa que la palabra "amor" debería reservarse para expresar el peculiar sentimiento que nace y se desarrolla entre un hombre y una mujer que se enamoran y que no puede confundirse con la mera amistad; pero no se sabría entonces qué palabra emplear para designar el sentimiento de profundo afecto que una madre tiene por sus hijos o que un santo tiene por Dios. Lo mejor, sin duda, es seguir empleando esa palabra con la amplitud de significaciones que ahora tiene y explicar en cada caso de qué tipo de amor se trata.

En este estudio vamos a hacer, por de pronto, una restricción: nos vamos a referir solamente al amor humano, es decir, al amor que los hombres tienen o pueden tener. Aun hecha esa restricción, todavía queda una gran variedad de sentidos para la palabra "amor", que vamos a ir exponiendo y ordenando poco a poco.

En efecto, el amor que tiene por sujeto al hombre puede ser típico o propiamente humano o simplemente del hombre. Propiamente humano es el que tiene el hombre en cuanto hombre, o sea, en lo que tiene de propio y exclusivo, que tiene el hombre y sólo él puede tener. Sabido es que el hombre se define como "animal racional" y por ello el amor que corresponde al hombre como tal no

será ni solamente "animal" (como el que, en sentido traslaticio, atribuimos a las bestias respecto de sus congéneres o a los machos y las hembras de cada especie entre sí), ni tampoco solamente "racional" o espiritual; el amor propiamente humano es a la vez sensitivo y racional.

Por lo demás, este amor toma diversas formas según el objeto sobre que verse, porque no es lo mismo amar una cosa que nos satisface o remedia, que amar una persona a la que nos entregamos y en la que nos trasponemos; y entre las personas hay también variedad, y por ello no es igual que la persona sea un amigo, o un hijo, o la esposa (o el esposo), o que sea Dios.

1. Amor de cosa y amor de persona[1]

Detengámonos ahora con más detalle en la distinción del amor de cosa y el amor de persona. Se trata de una distinción clásica, aunque los nombres empleados por la tradición para designar esas dos clases de amor son respectivamente los de amor de concupiscencia y amor de benevolencia o de amistad. Veamos el sentido de esta división del amor en un famoso texto de Santo Tomás que reza así: "Dice Aristóteles que amar es querer el bien para alguien, y siendo esto así, el movimiento del amor tiene dos términos: el bien que se quiere para alguien, ya sea uno mismo, ya sea otra persona, y ese alguien para quien se quiere el bien. Al susodicho bien se le tiene amor de concupiscencia, mientras que a la persona para quien se quiere ese bien se le tiene amor de amistad (o de benevolencia). Por lo demás, esta división es análoga o con orden de prioridad y posterioridad. Pues lo que se ama con amor de amistad es amado de manera absoluta y directa, mientras que lo que se ama con amor de concupiscencia es amado de manera relativa e indirecta, es decir, en orden a otro [...]. El amor por el que se ama algo que es en sí mismo bueno es amor en sentido pleno; pero el amor por el que se ama algo que sólo es bueno en orden a otro es amor en sentido deficiente y derivado"[2].

O sea, que el amor de benevolencia (o de amistad) va hacia su término –en todo caso una persona– estimándolo como un bien sustantivo o en sí, como algo de suyo valioso y de suyo amable, capaz, por tanto, de finalizar de un modo

---

1 En el texto que se conserva no se encuentran las divisiones en la exposición; son añadidos por el editor para facilitar la lectura.

2 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q. 26, a. 4.

definitivo el impulso amoroso; mientras que el amor de concupiscencia se dirige a un término –siempre una cosa– estimándolo como un bien adjetivo o relativo, como algo que sólo es amable por referencia a otro –a una persona– capaz de poseerlo o disfrutarlo. Dicho de otra manera: se ama a las personas por sí mismas, por el valor que en sí mismas tienen, y éste es el amor de benevolencia; pero a las cosas se las ama en orden a alguna persona –que puede ser la misma que ama u otra– y éste es el amor de concupiscencia. Por lo demás, resulta claro que el amor de persona es amor en sentido más pleno y perfecto que el amor de cosa. Aquél se dirige a un término más noble y elevado, que es valorado por sí mismo; éste se orienta a un término más bajo, que no es estimado por sí mismo, sino en orden a otro. Desde otro punto de vista, el amor de persona es más perfecto porque procede de una fuente más perfecta: la inclinación a comunicar nuestros propios bienes; mientras que el amor de cosa tiene su origen en la inclinación a adquirir lo que nos falta.

La distinción entre persona y cosa, que es la base de la división del amor arriba apuntada, hay que entenderla como la distinción que hay entre la sustancia espiritual y todo lo demás. En este "todo lo demás" entran, por supuesto, las sustancias corpóreas, pero también los accidentes, tanto de la sustancia corpórea como de la misma sustancia espiritual. Así, por ejemplo, la ciencia es una cosa y una cosa es también la virtud, que son accidentes de la sustancia espiritual. Por descontado también son cosas las sustancias corpóreas, tanto las inanimadas (una piedra) como las animadas (una planta, un animal), y también, según hemos dicho, los accidentes de estas sustancias (la cantidad, la cualidad, etc.).

Desde el punto de vista del bien esa distinción entre persona y cosa coincide casi exactamente con la distinción entre fin y medios. La persona es siempre un fin (y precisamente un fin objetivo), mientras que la cosa, ora es un medio en sentido estricto, ora es un fin subjetivo, es decir, aquel acto mediante el cual alguien se posesiona del fin objetivo. Por lo demás, si atendemos a esa otra división del bien en útil, deleitable y honesto, tendremos que la persona es siempre un bien honesto, mientras que la cosa o es un bien útil o incluso un bien deleitable.

2. El orden del amor

De aquí se sigue que el amor tiene un orden o una norma objetivos: a las personas se las ama por sí mismas (como se ama por sí mismo el fin objetivo), y

a las cosas se las ama en orden a las personas (como se ama a los medios por el fin, y al fin subjetivo por el fin objetivo); y si este orden o esta norma son alterados, entonces estamos ante una aberración del amor, que por desgracia se dan con harta frecuencia. Por lo demás, esa aberración puede adoptar tres formas: la que consiste en amar a las personas como si fueran cosas; la que resulta de amar a las cosas como si fueran personas; y la que se concreta en amar a las personas sin amar cosa alguna para ellas.

Ya señalábamos antes que el amor de persona tiene por objeto un bien sustantivo o en sí, mientras que el amor de cosa se endereza hacia un bien adjetivo o relativo, lo que quiere decir que la relación entre los objetos de estos dos amores es semejante a la que hay entre la sustancia y los accidentes. Pues bien, sería falsear la relación sustancia-accidentes, ya el tomar a los accidentes por sustancias, ya el tomar a las sustancias por accidentes, ya, por último, el tomar a las sustancias en su puridad, sin el complemento necesario que los accidentes son para ellas. Y esto es lo mismo que sucede con la relación "amor de persona"-"amor de cosa". En efecto, si amamos a las personas como si fueran cosas, estamos instrumentalizando a las personas, convirtiéndolas en medios, cuando por su propia naturaleza son fines; si amamos a las cosas como si fueran personas, estamos personalizando a las cosas, es decir, las sustantivizamos y espiritualizamos, hacemos de ellas fines, siendo así que son medios; y si amamos a las personas sin amar cosa alguna para ellas, estamos separando los medios de los fines, o lo que es peor y más aberrante, estamos separando el fin objetivo (aquello que se ama) del fin subjetivo (el acto por el que nos unimos con aquello que se ama).

Para simplificar el estudio que queremos llevar a cabo en esta ponencia sobre las relaciones entre el amor y la libertad, vamos a referirnos en lo que sigue al amor de persona casi con exclusividad. El amor de cosa será considerado aquí en muy escasa medida y sólo cuando sea necesario para entender mejor, por contraste, el amor de persona. Esto significa también que nos vamos a referir aquí casi exclusivamente al amor racional del hombre, ya que el amor sensitivo no puede ser amor de persona. Por eso tampoco va a ser aquí considerado el aspecto *pasivo* que tiene en un primer momento el amor humano –el amor sensitivo es una *pasión*. El enamoramiento, que es las más de las veces el origen del amor humano, comporta en el amante un ser llevado hacia el amado, un ser arrebatado o imantado por él; momento primero del amor del cual parece que está ausente la libertad de elección por parte del amante. Todo esto hay que cargarlo en el haber del amor sensible y sensitivo; pero no pertenece propiamente al amor en sentido pleno, que es el amor personal.

Pues bien, el amor de persona, que es amor de amistad, lleva de suyo a la amistad, es decir, a la estabilidad y permanencia del amor y junto con ésta a la reciprocidad o correspondencia. Éstas son, en efecto, las dos notas que distinguen el simple amor de persona de la amistad: el amor expresa un acto, mientras que la amistad expresa un hábito o disposición permanente, y también el amor designa el mero movimiento del amante hacia el amado, mientras que la amistad añade a ello la correspondencia del amado hacia el amante, por aquello de que el amigo es amigo para el amigo [*amicus est amico amicus*].

Cuando el amor de persona es fuerte y firme, y no una veleidad pasajera, tiende por su propia naturaleza a convertirse en hábito y este hábito es la amistad. Mas por otro lado la amistad no es posible sin que surja la correspondencia en el amor, pues amor con amor se paga.

Esta idea está claramente expuesta por Santo Tomás, quien a su vez la toma de Aristóteles. Escribe así el Doctor Angélico: "Aunque el acto del que ama puede enderezarse hacia quien no le ama a él, sin embargo, la unión entre ellos no es posible sin el amor mutuo; y por eso dice Aristóteles que la amistad exige la correspondencia [*redamatio*]"[3]. Y en otro sitio: "Es ridículo decir que alguien tiene amistad con el vino o con su caballo. Pero ni siquiera basta la benevolencia (querer el bien del otro) para que se dé la amistad, sino que se requiere el mutuo amor; porque el amigo es amigo para el amigo"[4]. Y aun añade Santo Tomás en otro pasaje: "Lo principal en la intención del amante es ser correspondido en el amor por el amado, pues la inclinación del amante tiende principalmente a atraer al amado hacia su amor, y si no ocurriera esto, sería necesario que el amor cesara"[5].

Se da aquí, en el amor de persona que tiende por su propio peso a desembocar en la amistad, una situación paradójica, pues, por una parte, se trata de un amor desinteresado, generoso, de pura entrega, mientras que, por otra, pide de suyo correspondencia en el amor por parte de la persona amada, y tan fuerte es dicha exigencia que, si esa correspondencia no se logra, aquel amor primero se debilita y muere.

Se trata, en efecto, de un amor generoso, que no busca el propio provecho, porque ¿qué es lo que va buscando el amante en relación con su amado? Santo Tomás lo concreta así: "Cualquier amigo verdadero quiere para su amigo prime-

---

3 Tomás de Aquino, *Suppl.,* q. 47, a. 4, ad 1.

4 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q. 23, a. 1.

5 Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles,* III, c. 151.

ro, que exista y viva; segundo, todos los bienes; tercero, el hacerle bien; cuarto, el deleitarse con su convivencia, y finalmente el compartir con él sus alegrías y tristezas, viviendo con él en un solo corazón"[6].

Además, el amor es la donación primera y principal. Como dice también el Doctor Angélico: "Propiamente hablando, un don es una entrega desinteresada, una donación que se hace sin intención de retribución. Y así el concepto de don entraña la gratuidad de la entrega. Pero la razón de toda gratuidad es el amor. En efecto, si damos gratis algo a una persona es porque la queremos bien. Luego el primer don que le hacemos es el amor por el cual la queremos bien. Y así es manifiesto que el amor es el don primero"[7].

Pero si esto es así ¿cómo puede decirse que el auténtico amor de persona reclama de suyo la correspondencia? Si pensamos un poco veremos que la paradoja se resuelve por sí misma. Se trata sencillamente de que el amor del amado hacia el amante es más un bien del amado que del propio amante y es además la disposición necesaria en el amado para que pueda recibir nuevas donaciones del amante; como lo que el amante busca es el bien del amado de manera incondicional por eso procura que el amado le corresponda con su amor: sólo así podrá seguir creciendo en el amor por él y aumentando sus dones. Sólo en efecto cuando se da esa íntima unión de dos corazones que la amistad recíproca comporta se está en condiciones de comunicar al amigo todos aquellos bienes que el verdadero amor de persona tiende a comunicar. Si de dos personas, una ama a la otra, pero esta otra no corresponde a la primera con su propio amor, entonces no se estará comportando como persona con relación a ella, y así no se tratará de un amor entre personas, sino entre una persona y una cosa.

3. Amor y libertad psicológica

Pero pasemos ya a considerar la relación del amor de persona con la libertad, y en primer lugar con la libertad psicológica o libre albedrío.

Es evidente que el amor entre personas consideradas como tales, es decir, como sujetos racionales y libres, no puede darse en el plano del puro apetito sensitivo, sino en el de la voluntad, y dentro de los actos de ésta en el querer libre, o en el querer que viene precedido de una elección. Por eso el amor entre

---

6 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q. 25, a. 7.

7 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q. 38, a. 2.

personas se llama más propiamente dilección o predilección, como fruto que es de una elección previa. Pero antes de pasar adelante surge una dificultad.

En efecto, ¿cómo el amor de persona, que es el amor de un fin (porque la persona es fin) puede adoptar la forma de dilección, es decir de amor que viene precedido de una elección? Porque el fin en cuanto tal no se elige, sino que lo que se eligen son los medios. A esto hay que responder que toda persona es fin, pero no toda persona es fin último, y sólo a éste se le quiere necesariamente, es decir, no puede ser objeto de elección. En realidad, la única persona que es fin último es la Persona divina, Dios mismo. Y aun en este caso habría que precisar; porque lo que el hombre quiere necesariamente es la felicidad, que es su fin último, y precisamente bajo la razón de felicidad –el bien más alto y que sacie plenamente nuestros anhelos–; por eso cualquier concreción de la felicidad en éste o en aquel bien, ya no se quiere necesariamente, sino libremente, y por tanto puede ser objeto de elección. Esto ocurre por supuesto cuando concretamos la felicidad en Dios o en la Persona divina. Por eso también respecto a Dios cabe la dilección humana.

Para determinar con más precisión la naturaleza de este acto de la voluntad que es la dilección conviene que lo situemos en su lugar propio dentro del complejo mecanismo del acto humano libre. Porque no se trata de la *simple volición* que versa sobre el bien sin más; ni de la *intención* que tiene ya por objeto al bien considerado como fin conveniente y asequible; ni tampoco se trata del *consentimiento* que consiste en la aceptación de los medios, antes de cualquier decisión acerca de ellos; ni formalmente se trata de la *elección* misma por la cual la voluntad humana se determina a uno de los medios (o de los fines intermedios) que le son presentados por el entendimiento en el proceso de la deliberación. Se trata entonces de aquel otro acto de la voluntad que los escolásticos latinos llamaron *usus activus* (uso activo) y que Aristóteles llamó *praxis*. Pero hay que advertir que este uso activo o *praxis* puede consistir en un mero querer o en un querer hacer. Y el amor, o mejor, la dilección, es precisamente y antes que nada un mero querer. En presencia de la persona que ha sido elegida como objeto de nuestro amor la voluntad se dispara en un acto de aceptación incondicionada, que es ese puro querer del que hablamos. Después vendrá un querer hacer algo por dicha persona: en primer lugar manifestarle nuestro amor; después enriquecerla con todos los dones que esté en nuestra mano otorgarle, y finalmente unirse lo más posible a ella en íntima convivencia. Pero la raíz de todo este hacer posterior es aquel querer puro y simple, que podría expresarse con estas palabras: ¡qué bueno es que tú existas! Con toda razón ha podido decir Tomás de Aquino, en unos textos suyos citados más atrás, que “lo primero que

cualquier amigo verdadero quiere para su amigo es que exista y viva", y asimismo que "el amor es el don primero y principal".

Pues bien, ese acto de puro querer, que es la dilección propiamente dicha, es soberanamente libre con libertad psicológica. Al versar sobre un fin, que no es último y que por tanto no es necesariamente querido, goza incluso de una libertad mayor que la que tendría si versara sobre un medio, porque el medio está subordinado al fin y se elige por relación a él. Esta elección de la persona amada no está condicionada en modo alguno, ni siquiera por nuestras apetencias o deseos de perfeccionamiento, porque no se va buscando aquí nuestro propio provecho, sino en todo caso el provecho y el bien de la persona a la que hacemos objeto de nuestra predilección. Una copla popular española recoge esta idea cuando canta: "Te quiero porque te quiero, / porque me sale del alma".

Por otro lado, y como veíamos más atrás, este acto de amor de una persona a otra, cuando se afirma y fortalece en intensidad y duración, desemboca de suyo en la amistad, que se nutre de la correspondencia en el amor y crece a la par de ella. Pues bien, el vivir y conocer esta correspondencia sólo es posible por la fe en el amigo, en el amado, lo que hace que se mantenga ininterrumpida la libertad de la entrega, mientras perdure la amistad.

En efecto, sólo se cree si se quiere creer. Aunque la fe sea un acto del entendimiento, depende esencialmente de la voluntad y más en concreto de la voluntad libre. Es famosa a este respecto la frase de San Agustín: "nadie cree si no quiere creer"[8]. Por consiguiente, la fe está siempre embebida en la libertad y no es posible sin la libertad.

Ahora bien, ¿cómo puede el amante saber que es correspondido en el amor por el amado? Sólo por la fe; sólo si cree en él y en él confía.

La intimidad de una persona nunca puede ser conocida directamente sino sólo indirectamente, por las manifestaciones externas de la misma. Pero si esto es así, siempre cabe que una persona manifieste exteriormente cosa distinta de lo que piensa o siente, es decir, siempre está en juego la veracidad de la persona que manifiesta su intimidad; y por ello el conocimiento de la intimidad del otro apoya necesariamente en la fe y en la confianza que este otro nos inspire.

No es lo mismo saber lo que una persona es o lo que tiene de común con otras personas que saber lo que una persona piensa o quiere, es decir, lo que existe en su intimidad: lo primero puede llegar a ser objeto de ciencia; pero lo segundo sólo se alcanza por la creencia. Véase cómo expone San Agustín este

---

8 San Agustín, *In Ioanne,* trac., ML, 35, 1607.

mismo pensamiento: "Es distinto el modo como un hombre hablando manifiesta su mente, atendiendo a lo que en él ocurre, del modo como describe a la mente humana con un conocimiento especial o general. Y así, cuando me habla de lo que le es propio: si entiende esto o aquello, o no entiende, o si quiere o no quiere esto o lo otro, entonces lo creo; pero cuando dice una verdad acerca de la mente humana de modo especial o general, entonces la conozco y la apruebo"[9].

Mas en el caso del amor que una persona nos tiene se trata evidentemente de un objeto de ese conocimiento que no es reducible a ciencia, sino que se basa sólo en la creencia, en la fe. Ni las más expresivas y numerosas muestras de amor que una persona pueda dar a otra (salvo, tal vez, el entregarse a la muerte por ella) son suficientes para corroborar y establecer sin posible duda la verdad de ese amor. Siempre cabe suponer que se trata de un fingimiento, y por ello no es posible abrirse al reconocimiento de la existencia del susodicho amor, si no se tiene fe en la persona amada, si no se confía en ella. Y como esta fe y confianza dependen de una libre decisión de la voluntad, porque nadie cree si no quiere creer, se sigue de aquí que el amor mutuo entre dos personas, y la amistad que reafirma y estabiliza dicho amor mutuo, penden enteramente de la libertad de elección o libre albedrío. El amor mutuo entre dos personas, o se basa en la libertad o es imposible.

4. Los efectos del amor: unión, éxtasis y celo

Pero si la libertad psicológica o el libre albedrío constituye la base indispensable para que florezca el amor entre las personas y para que se afiance y estabilice en la amistad, ocurre también que el amor y la amistad llevan a la libertad moral o a la liberación. De suerte que la libertad no está sólo en el origen del amor, sino también en su culminación. Mas para demostrar esto último preciso es que nos detengamos un poco en considerar los efectos psicológicos del amor.

El primer efecto del amor es la unión real entre el amante y el amado. No ocurre en el amor como en el conocimiento, el cual sólo comporta una unión representativa o intencional entre el sujeto y el objeto. En el amor se da una unión real, una unión que compromete al ser entero. Como dice Santo Tomás: "el amor es más unitivo que el conocimiento"[10]. Y también San Juan de la Cruz

---

9 San Agustín, *De Trinitate,* Lib. IX, cap. 6; ML, 42, 965-966.

10 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q. 28, a. 1, ad 3.

pone en boca de la amada estas palabras dirigidas al amado: "Descubre tu presencia / y mátenme tu vista y hermosura. / Mira que es mi dolencia / de amor, que no se cura / sino con la presencia y la figura".

En realidad, amor y unión real son términos que se implican y se suponen mutuamente. El amor importa la unión real del amado y del amante, y a su vez esta unión real está suponiendo el amor. Y es que éste (el amor) se halla precedido, constituido y seguido por aquélla (la unión real). Santo Tomás lo explica así: "La unión implica una triple relación respecto del amor. Hay una primera unión que es causa del amor, y esta es: la unidad sustancial, por lo que se refiere al amor con que uno se ama a sí mismo, y la unión de semejanza, por lo que toca al amor con que uno ama a otro. Una segunda unión es esencialmente el mismo amor, esta es la unión por sintonía de afectos, la cual se asemeja a la unidad sustancial en cuanto que, en el amor de persona, el amante se comporta por respecto al amado como consigo mismo, y en el amor de cosa, como con algo suyo. Una última unión es efecto del amor, y esta es la unión real que el amante busca con el amado, y esta unión es según la conveniencia del amor; y así cita Aristóteles una frase de Aristófanes que dice que los amantes desean de dos hacerse uno, pero toda vez que sucedería que o los dos o por lo menos uno de ellos se destruiría, buscan la unión que es conveniente y adecuada, a saber, la convivencia, el coloquio y otras parecidas"[11].

No nos vamos a detener aquí en esa unión previa al amor entre dos personas y que es la semejanza, o mejor la afinidad profunda que llevará luego a una completa sintonía de pensamientos y de afectos. Tampoco nos entretendremos en la unión que constituye el mismo amor, que es una unión afectiva habitual. Lo que ahora nos interesa considerar es la unión real entre el amante y el amado que es el efecto inmediato del mutuo amor entre dos personas. ¿Cómo se logra dicha unión?

Evidentemente que no se puede tratar de una compenetración física, pero sí de la convivencia y la comunicación en toda clase de bienes y especialmente en los espirituales: pensamientos, deseos, afectos, alegrías, esfuerzos. Es decir todo lo que constituye el mundo interior de cada uno de los amantes y que se vive de un modo compartido, sin reservas de ningún tipo.

Por eso esta unión real lleva de suyo al segundo de los efectos del amor que es la mutua inhesión. En efecto, la mutua inhesión es la resultancia natural de la unión real que el amor implica; es la forma característica en que se concreta la unión amorosa. En virtud de la inhesión mutua el amante está en el amado y, a

11 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q. 28, a. 1, ad 2.

su vez, el amado está en el amante. Y esto se realiza en la dimensión cognoscitiva del hombre y también en la dimensión afectiva.

Consideremos en primer lugar la mutua inhesión en el plano cognoscitivo. En este plano puede decirse que el amado está en el amante o es poseído por él, porque está presente en el conocimiento del mismo; presente de una manera estable, porque el amante está siempre (o casi siempre, si es que siempre no es posible) pensando en el amado, y este pensar es un pensar benevolente, es decir, que considera todo lo bueno que el amado tiene, sus excelencias, sus valores, sus buenas cualidades, y todo le bueno que se le puede añadir o procurar. Pero al mismo tiempo también puede decirse que el amante está en el amado, es decir, que se traslada de algún modo al interior del amado, por el conocimiento, en cuanto que no se contenta con una aprehensión superficial del mismo, sino que trata de penetrar en lo más íntimo de éste: sus preferencias, su historia, su formación, sus aptitudes, sus secretos; penetrar, en una palabra, lo más posible en la intimidad de la persona amada.

Consideremos ahora la mutua inhesión en el plano afectivo. En esta otra dimensión se dice que el amado está en el amante cuando hay entre ellos una unión afectiva, de suerte que, si el amado está presente, el amante se deleita en él, y si está ausente, tiende a él con ardiente deseo. Y esto no por alguna razón extrínseca o por alguna utilidad que pueda reportar, sino por la misma complacencia que produce la presencia física del amado, complacencia que está radicada en lo más íntimo del amante. El amor es algo que arraiga muy hondo y por eso se suele hablar de "entrañas de amor". Pero también se puede decir, en este orden afectivo, que el amante está en el amado, porque reputa los bienes y los males de la persona amada como si fueran del propio amante, y la voluntad de ella, como si fuera la de él, de que se goza o entristece a la par que la persona amada, y se identifica con sus quereres. En una palabra, el amante se hace una misma cosa con el amado, se pone en lugar de él, y así se puede decir que está en él o vive en él.

Algo semejante cabe decir de otro de los efectos del amor, que es el éxtasis, la salida de sí. El éxtasis se da también en el orden cognoscitivo y en el afectivo. En el orden cognoscitivo puede hablarse de "éxtasis" en sentido lato siempre que conocemos algo distinto de nosotros, y puede conducir a una elevación de nuestro ser, en cuanto la mirada del espíritu se dirige a objetos superiores, o a un rebajamiento, en la medida en que dirigimos nuestra capacidad cognoscitiva a objetos inferiores. Pero en sentido propio el éxtasis comporta una cierta superación de las fronteras connaturales de nuestro conocimiento, tanto sensible como racional, bien porque seamos llevados a conocer o vislumbrar realidades

que exceden la capacidad de nuestra razón (así tenemos los arrobamientos y las inspiraciones), bien porque caigamos en el furor o en la locura, que deprimen y trastornan nuestra razón, motivo por el cual de una persona loca o furiosa se dice que "está fuera de sí". Con todo, el éxtasis en el orden cognoscitivo sólo tiene una relación indirecta con el amor: concretamente cuando la capacidad cognoscitiva del amante se concentra de tal modo en el amado que apenas se puede pensar ya en otra cosa. Donde verdaderamente tiene que ver el éxtasis con el amor es en el orden afectivo cuando por el afecto el amante sale simplemente fuera de sí, pues sólo busca el bien de la persona amada (no el suyo propio), y obra con la mirada puesta en ella, cuidando de la misma como si de sí propio se tratara, poniéndose en lugar de ella por el puro amor que le tiene. El amar o querer bien a una persona no consiste en querer para ella lo que uno quiere para sí mismo, sino precisamente en poner en lugar de la persona amada y querer para ella precisamente lo que ella quiere para sí misma.

Por último, tenemos el celo, como efecto del amor. El celo, como dice Santo Tomás, resulta de la intensidad misma del amor, "por la cual el que ama intensamente nada soporta que repugne a su amor"[12]. Y es que "el amor busca el bien del amigo; por lo cual, cuando es intenso, impulsa al hombre contra todo lo que es opuesto al bien del amigo, y en este sentido se dice que uno tiene celo por su amigo cuando se esfuerza por rechazar todo lo que se hace o dice contra el bien del mismo; e igualmente se dice que uno tiene celo por Dios cuando procura en lo posible rechazar todo lo contrario al honor o la voluntad de Dios"[13].

Es natural que así sea, porque si, por la mutua inhesión y el éxtasis, el amante vive en el amado, cualquier cosa que lesione al amado lesiona en realidad al propio amante.

5. Amor y libertad moral

Y ahora veamos cómo el amor, tanto por lo que es como por los efectos que produce, lleva a la auténtica liberación del hombre, a su libertad moral.

La libertad moral puede ser caracterizada por estas dos notas esenciales: la superación del egoísmo y la apertura al bien común. La libertad moral es siempre el fruto de un esfuerzo humano; es una conquista trabajosa. En esto se dife-

12 Tomás de Aquino, *In Ioanne,* cap. 2, lect. 2, n. 8.

13 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q. 28, a. 4.

rencia esencialmente de la libertad psicológica. Ésta última, ejérzase o no, es una dote gratuita con la que todos los hombres venimos a la vida; la tenemos sin más, como tenemos un cuerpo y un alma, unos sentidos y unas tendencias instintivas, una inteligencia y una voluntad. El hombre –todo hombre– se encuentra con la libertad psicológica –esa capacidad de elegir entre querer o no querer, querer esto o querer aquello– y el problema que se le plantea es el de usar de dicha libertad, no el de adquirirla, puesto que ya la tiene.

En cambio, la libertad moral –que consiste en una liberación de las trabas que pueden oponerse a nuestra auténtica felicidad– no es algo que se nos dé hecho, sino algo que hay que conquistar, y que precisamente se conquista con un uso adecuado y constante de la libertad psicológica.

Ahora bien, el hombre no puede encontrar la verdadera felicidad sin salir de sí mismo. El hombre no está hecho para la soledad. La reclusión dentro de sí, aquella especie de "espléndido aislamiento" que los estoicos soñaron como ideal de la vida feliz, no se compagina con las exigencias reales y profundas de la naturaleza humana. El hombre, que es capaz del mayor bien y que tiende a él con una inclinación necesaria, no puede contentarse con este bien minúsculo que es él mismo. Es verdad que ese bien máxime al que el hombre aspira (y que podemos llamar la felicidad objetiva) lo quiere ciertamente para sí y por consiguiente la felicidad subjetiva es algo del hombre, un acto suyo mediante el cual se abre y se une a la felicidad objetiva. Sin embargo, la felicidad auténtica del hombre no es posible sin una superación del egoísmo, sin un éxtasis, sin una salida de sí.

Antes de nada aclaremos que no es lo mismo el egoísmo que el recto amor de sí mismo. El egoísmo es un desorden; pero el amor de sí mismo, dentro de sus justos límites, viene impuesto por la propia naturaleza humana. Además, el amor de sí mismo es también un amor de persona, porque cada uno de nosotros es persona. Y está puesto en razón y está dentro de la más estricta justicia el que cada hombre quiera para sí aquellas cosas que le son necesarias o solamente convenientes. Más aun, como cada hombre está obligado a procurar su subsistencia y su desarrollo integral o su formación humana en la medida de su capacidad y de sus posibilidades, no sólo es lícito, sino que constituye un deber para cada hombre el adquirir los bienes materiales (alimento, vestido, habitación, etc.) que aseguren su subsistencia, y los bienes espirituales (la ciencia, técnica, la virtud) que desarrollen y perfeccionen su personalidad.

El egoísmo, pues, no está en el amor de concupiscencia (es decir, de posesión o de dominio) de todas estas cosas; sino precisamente en tratar a las personas como cosas, o en instrumentalizar a las personas de nuestros prójimos para

ponerlas a nuestro propio servicio. Egoísmo es amar a una persona para mí con amor de concupiscencia, con amor de posesión o de dominio, olvidando que toda persona es fin en sí misma y no medio, ni para mí ni para nadie.

Por otra parte, el amor de las cosas para nosotros, para cada uno de nosotros, tiene que tener ciertos límites. En primer lugar porque, tratándose de bienes materiales que no pueden ser a vez poseídos y consumidos por varios, sino por uno sólo, la justicia reclama un conveniente reparto de los mismos; porque si alguien acumula en provecho propio muchos de estos bienes, puede dejar sin ellos a otros hombres, y entonces, indirectamente, sacrificaría a esos otros hombres en aras de su propio enriquecimiento desmesurado y esto sería caer en un claro egoísmo. Y en segundo lugar, el de las cosas para nosotros tiene que estar moderado, especialmente por lo que se refiere a los bienes materiales, por la virtud humana de la pobreza. Esta virtud consiste en no dejarse absorber por el afán de dichos bienes, y conservar así un desprendimiento y un cierto desapego respecto de los bienes superfluos, que dotan al hombre de una gran libertad de espíritu. La superación del egoísmo es, como se ve, la primera condición para la conquista de la libertad moral. Y esa superación del egoísmo está fundada casi por entero en el amor a los demás hombres, en el amor de benevolencia o amistad.

La segunda condición para la conquista de la libertad moral es la apertura al bien común. Veamos en qué relación se encuentra esa apertura con el amor de persona, que es la causa de nuestra liberación.

Cuando se da el amor mutuo entre dos personas, ambas rebasan el bien particular que les es propio y se abren a un bien mayor, a un bien común, que es el bien de la propia convivencia. Al buscar el bien de la convivencia con el amigo, como se trata de un bien común, cada cual busca también su propio bien, pero según un giro especial que mata de raíz todo egoísmo. Lo que cada amigo busca *in recto* es el bien del otro amigo, y sólo *in obliquo* su propio bien, pues lo busca en tanto en cuanto es bien también del otro amigo. Por el fenómeno de la mutua inhesión, cada amigo puede decir "vivo yo, pero no yo, sino que es mi amigo el que vive en mí". En la convivencia amorosa se destierra definitivamente el egoísmo y se produce la apertura al bien común: se logra en suma esa soltura y expansión del alma que hemos llamado libertad moral.

Y esto cuando se trata de solo dos amigos. ¡Cuánto más si se trata de una comunidad mayor de personas, pero no muy grande, que se aman entre sí tiernamente, viviendo cada una de ellas para todos los demás! Tal ocurre, por ejemplo, en algunas familias especialmente unidas, en las que el padre y la madre viven entregados el uno al otro y se desviven por el bien de los hijos; los

cuales, a su vez, se entregan sin reservas al amor de los padres e idolatran en ellos, prestándoles pequeñas ayudas y obsequios o grandes y esforzados servicios según su propia capacidad.

Pero donde el amor alcanza la plenitud de la libertad moral, con la apertura incondicionada al bien común, es en el amor del hombre a Dios, bien común trascendente y supremo de todas las personas y de todas las cosas creadas. Cuando un hombre, una persona humana, se decide de veras –en uso de su más plena libertad de elección– a entregarse por entero al amor de Dios, correspondiendo así, en la medida de su pequeñez, al amor infinito que Dios le profesa –que nos profesa a todos–, logra entonces la plenitud de la libertad moral, de la liberación humana. En la unión amorosa del hombre con Dios no hay ya ni rastro de egoísmo, y es realmente efectivo el desprendimiento de los bienes materiales, que se dejan y se dan sin pena alguna, mientras que el amor que a Dios se profesa se derrama y endereza hacia todos los hombres, a los que se les ama entonces por y para Dios. Es la actitud de absoluta libertad de espíritu lograda por los santos. La persona verdaderamente enamorada de Dios y entregada a Él puede exclamar, como la esposa del *Cántico Espiritual*: "Mi alma se ha empleado / y todo mi caudal en su servicio; / ya no guardo ganado, / ni ya tengo otro oficio, / que ya sólo en amar es mi ejercicio".

Se dirá que esto ya no es amor humano, sino más que humano: el mismo amor divino derramado en ese pequeño vaso del corazón del hombre, que se ve colmado y rebosante, porque no cabe en él todo lo que de Dios recibe. Pero se trata en todo caso de la meta ideal a la que apunta todo el movimiento de la auténtica libertad humana en busca de su plenitud. Y mientras esa meta llega, se goza ya en esperanza con el amor personal a Dios y a los demás hombres por Dios, pues el amor es de suyo la suprema perfección del afecto y, por consiguiente, de la libertad. Santo Tomás escribe: "La principal perfección del afecto es el amor, de lo cual es un signo el que cualquier movimiento del afecto se deriva del amor, pues nadie desea o espera o se goza, a no ser por el bien amado; e igualmente nadie huye o teme o se entristece o se irrita, a no ser por lo que contraría al bien amado"[14].

---

14 Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles,* III, cap. 151.

En resumen: para amar y amar de veras se necesita ser libre y ejercer sin trabas esa libertad; pero a su vez, el amor llevado a su plenitud procura por su parte la mayor libertad, la libertad moral en su grado máximo.

DERECHOS Y LIBERTADES EN LA DOCTRINA SOCIAL CRISTIANA*

Hoy se habla mucho de los derechos humanos y asimismo de las libertades políticas o democráticas, pero no se suelen distinguir claramente los unos de las otras, y aun a veces se toman como equivalentes. Así, por ejemplo, se habla indistintamente de derecho de asociación y de libertad de asociación, o de derecho de reunión y de libertad de reunión.

Para delimitar claramente los campos y evitar equívocos conviene tratar por separado de los derechos y de las libertades, dilucidando sus nociones y sus respectivas áreas de aplicación.

1. Dos acepciones del derecho: objetivo y subjetivo

El derecho en general tiene una íntima relación con la justicia. Aunque la palabra castellana "derecho" deriva de la latina *directum* ("enderezado o dirigido en línea recta"), en realidad traduce la voz latina *ius*, que entra, como es obvio, en el vocablo *iustitia*, del que deriva "justicia". Y así la justicia es definida desde muy antiguo como "la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho".

En su sentido más propio el derecho es, pues, el objeto de la justicia; aquello a que la justicia inclina: lo justo, lo debido a alguien, lo que le corresponde, lo que le pertenece. Y éste es el sentido que se le da a la expresión "derecho objetivo".

Pues bien, partiendo de ese sentido primario se ha pasado a otro, que es hoy el más generalizado, al "derecho subjetivo", que es la capacidad que alguien

---

* Comunicación presentada al Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, Monterrey (México), del 19 al 24 de octubre de 1986.

tiene de reclamar ante los demás y ante los poderes públicos lo que le corresponde en justicia, lo que es suyo, lo justo para él.

Conviene tener muy presente que el derecho subjetivo tiene por objeto al derecho objetivo. Lo que cada cual tiene derecho o capacidad jurídica de reclamar ante los demás es lo justo, lo que objetivamente es recto y le es debido. Por ello no puede decirse que alguien tenga derecho a lo que es injusto, a lo que es malo o vitando, a lo que daña injustamente a los demás o a uno mismo; el derecho subjetivo siempre tiene por objeto a lo que es justo o recto, es decir, a lo que constituye un derecho objetivo. Aclarado este punto, podemos en adelante usar la palabra "derecho" en el sentido que hoy es más frecuente, como derecho subjetivo, sin necesidad de tener que advertirlo a cada paso.

2. Distintas maneras de entender los derechos humanos

Cuando hoy se habla de derechos suele hacerse una primera distinción entre aquellos que son comunes a todos los seres humanos, sin distinción de razas, de clases, de sexo, de edad, etc., y los que son propios de unos, pero no de otros, por atender a circunstancias especiales. Por ejemplo, no todos tienen derecho a gobernar, o a elaborar las leyes de un país, o a juzgar las infracciones de esas leyes e imponer sanciones, etc. Pues bien, no nos vamos a ocupar aquí de estos últimos, de los derechos privativos o propios de determinadas personas, sino de los primeros, de los derechos comunes a todos los hombres y que se llaman por ello "derechos humanos".

Además de esta expresión de "derechos humanos" se han usado otras, y se usan aun, para designar lo mismo o casi lo mismo, a saber: "derechos naturales", "derechos fundamentales" y también "derechos del hombre y del ciudadano"; aunque cada una de estas expresiones entraña cierta matización y obedece a determinados supuestos. Veámoslo con algún detalle.

Comencemos por la expresión "derechos naturales". Con ella se alude a la existencia de una naturaleza humana, común a todos los hombres de todos los tiempos y lugares, en la cual se fundan o arraigan los susodichos derechos. Por ello se trata de derechos de todos y además de derechos inalienables e irrenunciables, que pertenecen al hombre mismo por el mero hecho de ser hombre y en cualquier estado en que se encuentre, ya sea que viva aislado o dentro de un pequeño grupo, ya sea que viva en el seno de la sociedad civil. Porque la naturaleza del hombre no varía por el hecho de que éste se encuentre integrado en la

comunidad civil o política, a la que, por lo demás, está también naturalmente inclinado.

En esta concepción los derechos del hombre se establecen atendiendo a las inclinaciones naturales del mismo. Esas inclinaciones que todos los hombres encuentran en ellos por virtud de su propia naturaleza, como la inclinación a conservar la vida y a procurarse todo lo necesario para a ella, o la inclinación a buscar la verdad, o la que les lleva a buscar la compañía de los demás hombres, etc.; esas inclinaciones en tanto que son conocidas y asumidas racionalmente, se constituyen, según la citada concepción, en otros tantos derechos humanos o derechos naturales.

Pero esta concepción ha sido atacada por algunos sistemas filosóficos contemporáneos, como el neopositivismo, el historicismo y el existencialismo, todos los cuales niegan terminantemente la existencia de una naturaleza humana, o que los hombres todos tengan una naturaleza común e invariable en tanto que son hombres. No es el caso de exponer aquí las razones que dichos sistemas aducen para sostener su tesis, ni los argumentos en contra que se les pueden oponer. Se trata sólo de dar noticia de esas teorías filosóficas que han alcanzado gran predicamento en nuestros días.

Por otra parte, la expresión "derechos fundamentales" alude a la existencia de unos derechos básicos, sin respetar los cuales serían imposibles los demás. La concepción que hay detrás de esta tesis es que los derechos todos se dan en la sociedad y por la sociedad, o sea, que el hombre no tiene derechos por sí mismo, sino sólo en cuanto ciudadano o en cuanto miembro de la sociedad civil. Y, sin embargo, no todos los derechos tienen el mismo rango, sino que hay algunos sin los cuales la propia vida social sería imposible, y por lo mismo serían también imposibles los demás derechos. Se elude, pues, la cuestión de los derechos naturales, aquellos que corresponderían al hombre en cuanto hombre, pero en la práctica se vienen a admitir; pues si bien la sociedad es la condición necesaria de todos los derechos, hay, sin embargo, derechos básicos que son la condición asimismo necesaria de la propia sociedad. Como se ve, esta segunda concepción de los derechos humanos llega al siguiente resultado: que los llamados derechos fundamentales cumplen en ella la misma función que los derechos naturales cumplían en la concepción anterior.

Por último, la expresión "derechos del hombre y del ciudadano" hace referencia a una tercera concepción según la cual el hombre o el individuo humano, cuando vive en el estado de naturaleza, es decir, antes de integrarse en la sociedad civil, es mucho más libre y venturoso, y que al producirse el ingreso de los individuos en el cuerpo social (lo que siempre es fruto de un pacto, bien sea

expreso, bien sea tácito), pierden gran parte de sus libertades y de las otras ventajas que antes tenían. De aquí que, dentro ya de la sociedad civil, hayan de tomarse precauciones para que los individuos o los ciudadanos no queden enteramente supeditados al poder estatal. Por ello los derechos humanos se conciben aquí como otras tantas parcelas de autonomía o de independencia frente a los poderes públicos, y de esto ha nacido, sin duda, la tendencia a identificar los derechos con las libertades, que es tan frecuente hoy día.

Pero dejando a un lado las matizaciones que introducen estas distintas concepciones, hablemos aquí, sin más, de derechos humanos, es decir, de los que son inherentes a todos los hombres, ya se les considere en sí mismos, ya se les tome en cuanto miembros de la sociedad familiar primero, y de la sociedad civil después: sociedades naturales ambas, y a las que nadie puede sustraerse sin grave quebranto.

3. Enumeración de los principales derechos humanos

Para tener una idea aproximada de la amplitud y del contenido concreto de los derechos humanos, conviene hacer ahora una enumeración sucinta de los principales, y la haremos distribuyéndolos en tres apartados: a) los que corresponden al hombre como individuo, b) los que le corresponden en cuanto miembro de la sociedad familiar, y c) los que le pertenecen en cuanto miembro de la sociedad civil.

a) Derechos humanos individuales. Entre ellos hay que citar: el derecho a la vida, el derecho a la integridad corporal, el derecho al bienestar o a un decoroso nivel de vida, el derecho a la propiedad privada, el derecho a la seguridad jurídica, el derecho a la asistencia sanitaria, el derecho a la fama, el derecho a la intimidad, etc.

b) *Derechos humanos familiares*. Entre ellos se encuentran: el derecho a fundar una familia, el derecho a la procreación de los hijos dentro de ella, el derecho a la crianza y a la educación de los hijos, el derecho a una vivienda familiar digna, etc.

c) *Derechos humanos civiles*. Entre los que hay que citar: el derecho a participar en la vida pública, el derecho al sufragio, el derecho a participar en los bienes de la cultura, el derecho al trabajo y a una retribución equitativa del mismo, el derecho a una información veraz de de expresión, etc.

A todos estos derechos se podrían además añadir los que tienen que ver con las creencias religiosas de cada uno, como el derecho a la libertad religiosa y el derecho a la libertad de conciencia.

El elenco que acaba de hacerse es largo, pero no exhaustivo. Se podría aumentar añadiendo otros nuevos o desarrollando con mayor detalle alguno de los enumerados. Pero no es necesario para el propósito que aquí se persigue y que no es otro que el de comparar los derechos humanos con las libertades políticas o democráticas. Pasemos ya a hablar de ellas.

4. Libertad interna y libertad externa

En primer lugar hay que decir que la libertad, entendida psicológicamente, es la capacidad que tiene toda persona humana, en uso de su razón, de elegir entre querer o no querer, o bien entre querer esto o querer aquello. Y pongo el objeto de la elección en el propio querer y no en el hacer externo, porque el primero no puede ser impedido por ninguna fuerza exterior, pero sí el segundo. En el recinto de la propia intimidad, en el ámbito interior del propio querer, cada cual es dueño absoluto de sí mismo, y está por ello inmune de cualquier coacción o violencia. Y ahí es donde propiamente radica la libertad psicológica, de la que todos los hombres disfrutan por el mero hecho de ser hombres, y que nadie puede impedir.

Pero otra cosa muy distinta ocurre con las manifestaciones externas de esa libertad. Como el querer humano es, la mayoría de las veces, un querer hacer algo externo, este hacer puede ser ciertamente impedido por la coacción exterior. Por eso, la primera condición para la libertad de hacer algo externo (plano en el cual hay que colocar las libertades políticas) es la ausencia de coacción física o de violencia.

A esta ausencia de coacción física hay que añadir la ausencia de coacción moral. Porque podemos tener libertad física para hacer esto o lo otro, pero estar sin embargo constreñidos por una coacción moral, es decir, por la amenaza de un duro castigo o por el incentivo de un premio espléndido. Así, pues, ésta es la doble condición indispensable para la libertad política: a) ausencia de coacción física, y b) ausencia de coacción moral.

5. El marco indispensable para las libertades políticas

Por otra parte, es claro que dentro de la sociedad civil no puede admitirse una ilimitada libertad política, entendida como ausencia total de coacción física o moral para cualquier iniciativa de cualquier ciudadano. Hay iniciativas perniciosas, que dañan o pueden dañar positivamente a la comunidad o a algunos de sus miembros sin justificación alguna, y esas iniciativas es claro que deben impedirse con coacciones adecuadas, o bien sólo morales, o incluso físicas. Por eso, las libertades políticas, es decir, las iniciativas de los miembros del cuerpo social en el seno de la sociedad, deben estar limitadas, o mejor, delimitadas, enmarcadas, reguladas.

Una primera delimitación y consiguiente regulación de las libertades políticas es la que puede y debe hacerse en el marco de los derechos de todos los ciudadanos y en consonancia con ellos. Para que tales derechos no se queden en meras declaraciones programáticas o en una simple manifestación de intenciones, es necesario que cada derecho expresamente reconocido quede enmarcado en un ámbito de libertad, es decir, de ausencia de coacción física o moral, que permita su puesta en práctica efectiva. Así, el derecho a la vida de cada ciudadano debe quedar protegido, con garantías adecuadas, dentro de un ámbito de libertad de vivir, que comporta la desaparición o represión de las asechanzas de otros ciudadanos que cometan asesinatos. Es lo que hoy se conoce con el nombre de seguridad ciudadana. Si esa zona o ámbito de protección de la vida de todos no existiese, porque camparan a sus anchas los homicidas de toda laya, sería ridículo e hipócrita proclamar el derecho a la vida de todos los seres humanos dentro de una determinada comunidad política. Tal derecho estaría sólo en las palabras o en los textos legales, pero no en la realidad.

Hemos escogido como ejemplo un caso extremo, pero igualmente podrían considerarse otros muchos, tal vez menos llamativos, pero no por eso menos ilustrativos. Así, el derecho a una información veraz sobre los asuntos públicos reclama la libertad de difusión, por cualesquiera medios de comunicación social (prensa, radio, televisión, etc.) de toda clase de noticias verdaderas sobre hechos públicos que interesan a la comunidad, y es incompatible, por tanto, con el monopolio de dichos medios de comunicación por sectores partidistas, que sólo difunden las noticias que pueden favorecerles, y ocultan las que pueden perjudicarles. Sin esa libertad de difusión, el derecho a la información es papel mojado. Del mismo modo el derecho a la educación reconocido a los padres en relación con sus hijos, reclama la libertad de enseñanza, es decir, la protección jurídica para la creación de toda clase de centros docentes, siempre que cumplan las

las condiciones mínimas de idoneidad establecidas por los poderes públicos de una manera objetiva y con carácter general. Sólo si los padres tienen de hecho la capacidad de elegir, entre distintas escuelas, la que consideren más de acuerdo con sus propias convicciones en orden a la educación de sus hijos, se puede hablar con verdad de libertad de enseñanza, es decir, del marco necesario para que los padres puedan ejercer el derecho que se les reconoce de educar a sus propios hijos.

A este tenor se podrían multiplicar los ejemplos. Siempre nos encontraríamos con que a cada derecho reconocido debe acompañar un marco de protección jurídica, una zona de libertad entendida como ausencia de coacción, activamente procurada, que permita o haga posible el ejercicio efectivo de tal derecho. Pero no se acaba con esto todo lo que puede y debe hacerse en orden a las libertades políticas.

6. El marco deseable para las libertades políticas

En efecto, las libertades en cuestión pueden entenderse, no sólo como ausencia de coacción física o moral en orden a la protección de los derechos humanos, es decir, en orden a hacerlos posibles, sino también, con un sentido más positivo, como otros tantos incentivos, que no sólo posibiliten, sino que favorezcan y fomenten el ejercicio de los susodichos derechos. La libertad política en este caso sería algo más que la simple ausencia de coacción en orden a un determinado derecho; sería un conjunto de condiciones sociales que incitarían y favorecerían ese derecho, el ejercicio fácil y expedito del mismo. Así, por ejemplo, el derecho a trabajar y a crear puestos de trabajo se podría ver favorecido por disposiciones que fomentaran la inversión de capitales en empresas privadas o públicas, que crearan una mayor riqueza y proporcionaran trabajo a muchas personas. Es claro que en este campo los poderes públicos pueden limitarse a cumplir con el mínimo imprescindible que reclama la libertad de creación de empresas; pero pueden hacer algo más; pueden favorecer o hacer más fácil y provechosa la creación de empleo, con medidas de desgravación de impuestos u otras parecidas. En una palabra, la libertad política admite aquí dos grados: uno más bien negativo, como la mera remoción de los impedimentos (simple ausencia de coacción física o moral), y otro más bien positivo, como el fomento eficaz de los derechos (la creación de condiciones que favorezcan el ejercicio de los mismos).

Y no se diga que con ello se introduce la coacción moral. Se puede entender por tal la que se emplea para entorpecer o imposibilitar el ejercicio de los derechos humanos, pero no la que se pone al servicio de ellos. Porque la libertad humana no está nunca totalmente exenta de condicionamientos o de motivos; y lo que importa es que esos inevitables condicionamientos y esos necesarios motivos la orienten, sin destruirla, hacia lo que es justo, es decir, hacia el cumplimiento efectivo de los derechos humanos.

El principio, aparentemente inocuo y neutro, de la vieja concepción liberal: "dejar hacer, dejar pasar", resulta en muchas ocasiones pernicioso, por que de hecho sólo permite el juego de los fuertes, o de los avisados, o de los oportunistas, mientras condena al ostracismo a los débiles, o a los menos despiertos, o a los más honestos.

Algo muy distinto sería proclamar y hacer efectivo el principio de la máxima libertad y que consiste en conceder a cada uno el mayor grado de libertad que resulte compatible con la libertad de los otros. Nadie así sentiría limitadas sus iniciativas si éstas no perjudicaban a los demás en sus legítimos derechos y libertades; todos se sentirían más libres y ninguno perjudicado. Este principio de la máxima libertad puede constituir una buena fórmula de convivencia pacífica; pero es mejor y más deseable que se trabaje positivamente por favorecer el ejercicio real de los derechos de todos.

7. Otra fórmula mejor para la libertad política

Hasta ahora hemos entendido la libertad política en dos grados distintos y siempre en relación con los derechos humanos. En el primer grado se trata de un ámbito de protección jurídica, o mejor de un marco de ausencia de coacción (tanto física como moral), que haga posible o que simplemente permita el ejercicio de los mencionados derechos. En el segundo grado se trata de un ámbito de incentivos reales (supuesta, claro está, la ausencia de coacción), que favorece y fomenta el ejercicio de esos mismos derechos. El primero es el marco imprescindible, sin el cual no habría verdaderos derechos; el segundo es el marco deseable para que los derechos no sólo sean posibles, sino que resulten favorecidos.

Pero se puede preguntar ahora: ¿qué interés puede tener la sociedad en que se den los derechos humanos dentro de ella o incluso que sean favorecidos? El

interés estriba en esto: en que los derechos humanos son parte integrante y aun principal del bien común de la sociedad.

El bien común de la sociedad es la única razón de ser de ésta, su finalidad esencial. Si no fuera por el bien común, los hombres no se reunirían en sociedad y la convivencia social no existiría. Pero ¿en qué consiste el bien común?

Es el bien de todos y de cada uno, pero no se reduce a la suma de los bienes particulares, sino que es mucho mayor que esa suma. El bien particular es el que puede alcanzar un individuo aislado, y es claro que los hombres, constituidos en sociedad, y aunando sus esfuerzos, pueden conseguir un bien mayor que la suma de los bienes particulares. Ese bien común es mayor porque es el resultado de los esfuerzos mancomunados de todos, y también porque todos participan o gozan de él; es bien común porque es un bien hecho entre todos y para el provecho de todos.

Y ¿cuál es el contenido de ese bien común? De manera resumida diremos que se trata del conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible, e incluso que favorecen, el que todos y cada uno de los miembros del cuerpo social, alcancen la perfección o el desarrollo de su personalidad en el grado de que sean capaces. Pero es claro que esa perfección o desarrollo entraña el respeto y el ejercicio de los derechos humanos. Luego ese respeto y ese ejercicio son parte integrante del bien común social. Éste es, pues, el principal interés que tiene y debe tener la sociedad en que se respeten y favorezcan los derechos humanos: que forman parte esencial del bien común.

Y ahora reparemos en otro aspecto de la cuestión al que todavía no hemos aludido: es la correspondencia de los derechos con los deberes. Hay derechos que entrañan un deber en la propia persona que los tiene. Así, cada hombre tiene derecho a la vida, pero también el deber de conservarla; y los padres tienen el derecho de educar a sus hijos, pero también la obligación de hacerlo. En cambio, hay otros derechos que no llevan aparejados los correspondientes deberes en la misma persona que los tiene. Así todos tienen el derecho a la propiedad privada, pero no el deber de poseer determinados bienes en propiedad, y por eso algunos no los poseen por haber renunciado a ellos en provecho de otros; y todos tienen el derecho a fundar una familia, pero no el deber de hacerlo, y por eso algunos permanecen célibes sin que se les pueda reprochar nada. Sin embargo, cuando uno tiene un derecho, corresponde a todos los demás el deber ineludible de respetar ese derecho, y por consiguiente de no poner trabas al mismo, y aun de favorecerlo en lo que esté de su parte.

Por lo demás, en todos los ciudadanos existe el derecho y el deber de trabajar en la medida de sus posibilidades en la prosecución del bien común de la socie-

dad, aunque ese derecho y ese deber urjan más y en más alto grado a aquellos que tienen a su cargo el cuidado de la comunidad, es decir, a los gobernantes. Y aquí es donde encaja una nueva fórmula para la libertad política, que nos permite profundizar más en ella y entenderla mejor. Veámoslo.

Supongamos un ciudadano que ejerce todos los derechos a los que está también compelido por otros tantos deberes. Además, respeta con todo cuidado los derechos de los demás, porque está asimismo obligado a ello. Al susodicho ciudadano no parece que se le pueda exigir más. Pero supongamos que el ciudadano en cuestión sobrepasa el ámbito de sus deberes con un plus de generosidad. No está, por ejemplo, obligado a repartir sus bienes entre los demás, aunque indudablemente tendría derecho a ello. No está, y es otro ejemplo, obligado a montar una industria que dé trabajo a bastantes personas, aunque por supuesto tendría derecho a hacerlo. Sin embargo, hace todo eso. ¿Cómo se puede calificar esa conducta? Sin duda de liberal o generosa, e incluso de magnánima.

Porque se parte del supuesto de que el susodicho ciudadano cumple religiosamente todos sus deberes para consigo mismo y para con los demás. Por ejemplo, labora por el bien común en la medida en que está obligado por sus posibilidades, y así paga escrupulosamente sus impuestos y las otras prestaciones que el bien común demanda. Además, ejerce con competencia una determinada tarea profesional, un trabajo eficaz y honrado, que también redunda en pro del bien común. En justicia no se le puede pedir más de lo que ya hace. Pero se trata de un hombre magnánimo, o sea, con grandeza de alma. No se contenta con cumplir estrictamente sus deberes; quiere algo más; y entonces pone su iniciativa personal, su ingenio y su esfuerzo, al servicio de todos, al servicio del interés general.

Algunos políticos (o teóricos de la política), afectados de una radical desconfianza de la capacidad de los particulares para trabajar en los asuntos que atañen al bien común, piensan que éste último –el bien común– sólo puede ser procurado por el Estado o por los poderes públicos. Y esto puede ser cierto respecto a la mayoría de los ciudadanos; pero no se puede erigir en norma general. Por el contrario, una sociedad será tanto más libre y más humana cuanto mayores sean las posibilidades de que todos aporten algo propio, personal, libre, a la construcción del bien común. Por encima y más allá del estricto cumplimiento de los deberes cívicos, la libertad política encontrará un ancho cauce cuando haya muchos o bastantes ciudadanos que no encuentren obstáculos, sino más bien facilidades para poner su iniciativa privada al servicio del interés general; porque esa forma de actuar los ciudadanos es la que representa el más alto grado de

libertad política, después de salvados los otros dos grados anteriormente descritos.

LA TRILOGIA FUNDAMENTAL DE LA REALIDAD Y DE LA CONCIENCIA

En diversos lugares de sus obras hace suya Santo Tomás la doctrina agustiniana de que la realidad creada está integrada por estos tres componentes fundamentales: el "modo", la "especie" y el "orden". Dicha doctrina la expone San Agustín *ex professo* en su opúsculo *De natura boni contra Manicheos*, pero hace aplicaciones de ella en muchos otros sitios de su extensa obra. La trilogía en cuestión es coincidente con esta otra: la "medida", el "número" y el "peso", y se corresponde con la que el propio San Agustín descubre en la conciencia humana o en la mente, a saber, la "memoria", la "noticia" y el "amor". Todo lo cual se relaciona en el pensamiento del Obispo de Hipona con la concepción de que en todas las cosas creadas hay un vestigio o una imagen de la Trinidad increada; y así el "modo", la "medida" y la "memoria" (entendida, por cierto, como conciencia o como experiencia íntima) representan al Padre; la "especie", el "número" y la "noticia" representan al Hijo, y el "orden", el "peso" y el "amor" representan al Espíritu Santo.

También Santo Tomás recoge esta concepción y distingue entre las personas, que son imágenes de la Trinidad, y las meras cosas, que son vestigios de la misma Trinidad. Véase el siguiente texto: "Las procesiones de las divinas personas se establecen con arreglo a los actos del entendimiento y de la voluntad, pues el Hijo procede como Verbo del entendimiento y el Espíritu Santo como Amor de la voluntad. Así, pues, en las criaturas racionales, en las cuales hay entendimiento y voluntad, se encuentra la representación de la Trinidad por modo de imagen, en tanto que se da en ellas el verbo concebido y el amor procedente. Pero en todas las criaturas se halla la representación de la Trinidad por modo de vestigio en cuanto que en cualquier criatura se dan algunas cosas que es necesario referir a las divinas Personas como a su causa. Pues cualquier criatura subsiste en su ser, y tiene una forma por la cual se incluye en una especie, y tiene algún orden a otra cosa. Así, en cuanto es cierta sustancia creada representa a su causa y principio y se refiere a la Persona del Padre, que es el principio sin principio; en cuanto tiene cierta forma o especie representa al Verbo, pues la forma del artefacto procede de la concepción del artífice; y en cuanto tiene al-

gún orden representa al Espíritu Santo, que es Amor, porque el orden del efecto a alguna otra cosa procede de la voluntad del Creador. Por eso dice San Agustín que el vestigio de la Trinidad se encuentra en cualquier criatura, en tanto que es algo uno, en tanto que está informado por alguna especie, y en tanto que tiene algún orden. A estas tres cosas se reducen también la medida, el número y el peso, de que se habla en la Escritura, pues la medida se refiere a la sustancia de la cosa limitada por sus principios; el número, a la especie, y el peso, al orden. Y lo mismo significan el modo, la especie y el orden de que habla San Agustín"[1].

Esta doctrina ha sido descuidada por los comentadores y seguidores de Santo Tomás, los cuales han insistido más en una concepción dualista de la realidad y de la conciencia. Por lo que se refiere a la realidad han hablado de potencia y acto, materia y forma, esencia y existencia; y por lo que atañe a la conciencia, de entendimiento y voluntad, o de conocer y apetecer. Esta concepción dualista es innegable en Santo Tomás, sobre todo cuando pesa en él la tradición aristotélica; pero no es menos innegable aquella otra concepción triádica, que es más fina y precisa, y que se debe al influjo de San Agustín. Vamos a dedicar aquí unas breves reflexiones acerca de dicha concepción triádica.

1. La trilogía fundamental en la realidad creada[2]

Comencemos por la *realidad*, por supuesto, creada. En ella se puede descubrir, primero, una esencia o forma (la "especie" y el "número" en la terminología agustiniana). Es lo que hace que cada cosa sea lo que es y se distinga de las demás; asimismo es lo que torna inteligible a cada cosa, pues entender una cosa es saber lo que es, conocer su esencia o su quididad (es decir, lo que responde a la pregunta "¿qué es dicha cosa?"). Ahora bien, la esencia, para ser real, tiene que existir, tiene que estar actualizada por el acto de ser o la existencia, y para recibir dicha actualización tiene que estar individualizada, tiene que ser singular. Todo esto es lo que se expresa con la palabra "modo" y también "medida", de la terminología de San Agustín, y que podríamos definir o describir como "la realización singular y concreta de cada cosa". Si se trata de una esencia material, esa realización singular entraña la materia *signata quantitate*, que es el

1 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q. 45, a. 7.

2 En el texto original no figuran las entradillas o subtítulos que son anotaciones del editor.

principio de individuación o la raíz de la multiplicidad numérica en el seno de cada especie, y además, la existencia; pero si se trata de una esencia inmaterial, de una pura forma, entonces será singular por sí misma, y el modo no contendrá más que la existencia, ya sea la existencia propia de la sustancia o de la esencia sustancial –la *subsistencia*–, ya sea la existencia propia de los accidentes –la *inherencia*–; pues hay que advertir que el "modo" (y también la "especie" y el "orden") se dan tanto en la sustancia como en los accidentes, aunque con orden de prioridad y posterioridad. Por último, a cada forma sigue una inclinación o tendencia que lleva a la operación propia y, mediante ella, al fin propio de cada cosa. Esa inclinación es precisamente el "orden" o el "peso" de que habla San Agustín; pero que puede ser interpretado como la gravitación de cada cosa hacia su fin, y por ello tiene que ver con el bien, la perfección o el valor de cada realidad creada.

Por todo ello se puede decir que cada realidad finita o creada está constituida o integrada de *modo* (o medida, o existencia singular), de *especie* (o esencia o forma o número, porque las esencias de las cosas son como los números) y de *orden* (o peso o inclinación a su fin, lo que constituye propiamente su bien y su valor).

Por lo demás, estos tres componentes de toda realidad creada tienen bastante que ver con las distintas causas. Así el "modo" se refiere, por una parte a la causa *material*, en cuanto entraña individuación o singularidad, y por otra, a la causa *eficiente*, en cuanto entraña existencia; la "especie" se refiere a la causa *formal*, tanto intrínseca como extrínseca o ejemplar, y el "orden" se refiere a la causa *final*.

Y ahora veamos algunos textos de Santo Tomás en los que se recoge esta doctrina: "Para que algo sea perfecto y bueno es necesario que tenga una forma, y además todo aquello que la forma previamente exige y lo que necesariamente le sigue. Lo que la forma exige previamente es la determinación o conmensuración de sus principios, ya materiales, ya eficientes, y esto es lo que constituye el modo, y por eso se dice que la medida prefija el modo. La misma forma es significada por la especie, pues por la forma cada cosa se constituye en su especie, y por eso se dice que el número proporciona la especie, ya que las definiciones, que significan la especie, son como los números, según Aristóteles, pues así como una unidad, añadida o sustraída a un número, varía la especie del número, lo mismo ocurre en las definiciones cuando se les añade o se les quita una diferencia. Por último, a la forma sigue la inclinación al fin y a la acción, pues cada

cosa, en cuanto está en acto, obra y tiende a lo que le es conveniente según su forma, y esto pertenece al peso y al orden"[3].

> "De estas tres cosas de las que habla San Agustín, la última, o sea el orden, constituye la relación que entraña el mismo nombre de bien, y las otras dos, a saber, la especie y el modo son causa de dicha relación. Así la especie pertenece a la misma razón de esencia, la cual, en cuanto tiene ser en algo, es recibida con arreglo a algún modo determinado, ya que todo lo que es recibido en algo está en ello con arreglo al modo del recipiente. De suerte que cualquier bien, en cuanto es perfectivo a la vez según la razón de esencia y según el ser, tiene modo, especie y orden. Especie en cuanto a la misma razón de esencia, modo en cuanto al ser, y orden en cuanto a la misma relación de perfectividad"[4].

> "La criatura se dice buena según su relación a Dios. Pero la criatura se relaciona con Dios de tres maneras, a saber, en cuanto Dios es su causa eficiente, o su causa ejemplar, o su causa final. Luego la criatura se dice buena según esa triple relación de causalidad a Dios. Pero en cuanto se compara a Dios como a su causa eficiente, tiene un modo prefijado para ella por Dios; en cuanto se compara a Él como a su causa ejemplar, tiene una especie, y en cuanto se compara a Él como a su fin, tiene un orden. Luego el bien de la criatura consiste en modo, especie y orden"[5].

> "La criatura es buena en tanto que se relaciona a Dios; mas para esto se requieren tres cosas, a saber, que sea existente, que sea cognoscible y que esté ordenada. Pues bien, la criatura es existente por algún modo, cognoscible por la especie, y ordenada por el orden. Luego en estas tres cosas consiste el bien de la criatura"[6].

> "El modo, la especie y el orden acompañan a cualquier bien creado en cuanto tal, y también a cualquier ente. Pues bien, todo ser y bien se consideran por alguna forma, de la cual se toma la especie. Pero la forma de cualquier cosa, sea la que sea, ya sustancial, ya accidental, tiene siempre alguna medi-

---

3 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q. 5, a. 5.

4 Tomás de Aquino, *De veritate,* q. 21, a. 6.

5 Tomás de Aquino, *De veritate,* q. 21, a. 6, ad 3 sed contra.

6 Tomás de Aquino, *De veritate,* q. 21, a. 6, ad 4 sed contra.

da, y por ello tiene algún modo, que se refiere a la medida. Por último, por su forma cada cosa se ordena a otra"[7].

Tal es, pues, según Santo Tomás, la constitución de todo bien y de todo ente creados. Todo ente creado, en efecto, o toda realidad finita, tiene una forma o esencia o especie (por la que es lo que es y es cognoscible o inteligible); tiene también un modo, una realización concreta y singular con su correspondiente existencia (por el que tal cosa existe), y tiene además un orden o inclinación (por el que se relaciona con su fin). Simplificando y actualizando los nombres de esta trilogía podemos decir que cada realidad creada consta de esencia, existencia y valor, pues el orden de cada cosa a su fin es lo que le confiere su bien o su valor.

Pues bien, a esta trilogía de la realidad creada corresponde otra trilogía en la *conciencia* humana: la experiencia, el conocimiento y la apetición, como vamos a ver enseguida.

2. La trilogía fundamental en la conciencia

Las dos dimensiones de la conciencia humana que Santo Tomás señala en infinidad de ocasiones son el conocer y el apetecer, tanto en el orden sensitivo como en el intelectual. Mas, por otro lado, el conocer es doble: uno *existencial* y otro *esencial*, porque no es lo mismo manifestar que algo existe, que definir lo que una cosa es. Estos dos tipos de conocimiento son radicalmente distintos. Ciertamente pueden ir juntos, pero su distinción es esencial. Si yo conozco de una cosa que existe, esto no me ayuda nada para saber lo que esa cosa es; y si yo conozco más o menos perfectamente lo que una cosa es, en ese conocimiento no está objetivamente contenida la existencia de ella.

Por lo que se refiere al conocimiento del propio yo Santo Tomás distingue así estos dos tipos de conocimiento, siguiendo de cerca a San Agustín: "Del alma pueden tenerse dos conocimientos, como dice San Agustín: uno por el que se conoce al alma en cuanto a lo que les propio; otro por el que se la conoce en cuanto a lo que es común con todas las almas. El conocimiento que se tiene del alma en cuanto a lo común con todas es aquél por el que se conoce la naturaleza del alma, y el que se tiene del alma en cuanto a lo que le es propio es aquél por

7 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q. 85, a. 4.

el que se conoce como existente en tal individuo. Y así, por este conocimiento se conoce si existe el alma, como cuando alguien percibe que tiene alma; en cambio, por el otro conocimiento se sabe qué es el alma y cuáles son sus propiedades"[8].

Conocer la existencia de algo es tener experiencia o vivencia de ello. Ahora bien, la experiencia puede ser sensitiva o intelectual. Para Santo Tomás la experiencia se dice principalmente del conocimiento sensitivo, pero también puede trasladarse al conocimiento intelectual. Véase este texto: "La experiencia pertenece propiamente a los sentidos, pues aunque el entendimiento no conoce sólo las formas separadas, como dijeron los platónicos, sino también los cuerpos, sin embargo, no conoce a estos en su singularidad, en lo que consiste propiamente la experiencia, sino en su universalidad. Y con todo el nombre de experiencia se transfiere al conocimiento intelectual, como también los mismos nombres de los sentidos, como la vista y el oído"[9].

Esta traslación al conocimiento intelectual se debe, bien a que el entendimiento también puede conocer lo singular material, por cierta reflexión sobre los contenidos de la sensibilidad, captando de modo inmediato lo inteligible en lo sensible; bien a que el entendimiento puede conocer asimismo sus propios actos singulares, y los actos de la voluntad, y la misma existencia del sujeto cognoscente y volente. Por lo que hace a este último conocimiento véase este texto de Santo Tomás en el que emplea claramente el nombre de experiencia: "El conocimiento que se tiene del alma es certísimo en cuanto que cada uno experimenta en sí mismo que él tiene alma y que se dan en él una serie de actos del alma"[10].

En resumen, para Santo Tomás la experiencia es un conocimiento de lo singular, que tiene una necesaria vertiente existencial. Este conocimiento se da propiamente en los sentidos, pero se extiende también al entendimiento, tanto por lo que hace al conocimiento de las cosas materiales (por cierta continuidad con los sentidos), como por lo que toca al conocimiento de los propios actos espirituales y de la misma existencia del yo.

Diciéndolo de otra manera: puede hablarse de tres tipos de experiencia, a saber, la puramente sensitiva, la puramente intelectual y la sensitivo-intelectual. No nos vamos a ocupar aquí de la puramente sensitiva. En realidad es para no-

---

8 Tomás de Aquino, *De veritate,* q. 10, a. 8.

9 Tomás de Aquino, *De malo,* q. 16, a. 1, ad 2.

10 Tomás de Aquino, *De veritate,* q. 10, a. 8, ad 8 in contrarium.

sotros sumamente difícil el llegar a saber qué sea una experiencia puramente sensitiva, como la que suponemos en los animales irracionales. Esa experiencia no es la nuestra, pues todo conocimiento sensitivo está en nosotros transido de racionalidad. Y es que el conocimiento sensitivo no es para nosotros verdadero conocimiento, sino en cuanto es de alguna manera asumido por el intelectual, del que es como el preámbulo o la prolongación. Aquí vamos a referirnos sólo a la experiencia intelectual, por una parte, y a la sensitiva en cuanto transida de racionalidad, por otra.

El primer tipo de experiencia es el que tenemos que utilizar para conocer nuestra propia existencia concreta y la existencia de nuestros actos puramente espirituales; el segundo tipo de experiencia es el que ponemos en juego para conocer la existencia de las cosas materiales que nos afectan y la existencia de nuestro propio cuerpo y de sus partes. Por experiencia puramente intelectual conocemos la existencia de nuestra subjetividad más íntima y de los actos puramente espirituales que de ella brotan. Este conocimiento es, más bien, una vivencia. No se trata en él de saber lo que somos nosotros mismos y lo que son aquellos actos; se trata simplemente de experimentar o de vivir la existencia de todo ello. Tampoco hay aquí una objetivación propiamente dicha; la objetivación pertenece al plano del conocimiento esencial, y aquí estamos en la dimensión existencial. Sin embargo, esta experiencia no está totalmente aislada, no trabaja en el vacío, sino que se liga necesariamente con algún conocimiento esencial, por muy general y confuso que sea, de nosotros mismos y de nuestros actos.

De la experiencia sensitivo-intelectual habrá que hacer una descripción bastante parecida a la que acabamos de hacer de la puramente intelectual. Tan sólo que en la experiencia sensitivo-intelectual no nos vivimos como activos, sino como pasivos, como afectados o constreñidos por una realidad distinta de nosotros. Conocemos que existen la cosas que nos rodean (y en buena medida también nuestro propio cuerpo) porque nos resisten o presionan sobre nosotros o nos afectan de alguna manera en el nivel de la sensibilidad. Teniendo la vivencia de esta constricción a que estamos sometidos, vivimos al mismo tiempo la existencia de las cosas mismas que nos constriñen. Por supuesto que conocemos también simultáneamente lo que esas cosas son (al menos con un conocimiento muy general y confuso); pero este conocimiento acompaña a aquella vivencia, y no se identifica con ella, ni la puede suplir. Tampoco se trata aquí de un conocimiento objetivo en sentido propio: experimentar no es representar objetivamente lo experimentado, sino vivirlo, aunque la representación objetiva tenga que acompañar necesariamente a la vivencia.

Este conocimiento experimental, que más que conocimiento es una vivencia, versa sobre el "modo" (es decir, la singularidad y la existencia) de las cosas (de las cosas exteriores y de nosotros mismos). Pero además está el conocimiento propiamente dicho que versa precisamente sobre la "especie" (es decir, la esencia o la forma) de las cosas (de las cosas materiales y de las espirituales). Poco hay que decir de este conocimiento "esencial". Se inicia en los sentidos externos e internos, pero concluye en el entendimiento. Es un conocimiento plenamente objetivo, que reviste a lo conocido de las condiciones propias de la objetividad, y que produce una imagen intencional, un verbo interior o concepto. Este conocimiento se conecta con la experiencia, pero no se identifica ni se confunde con ella. Nos hace conocer lo que cada cosa es, pero no nos dice nada acerca de la existencia real de las mismas cosas.

Profundizando un poco más, podríamos decir que el conocimiento existencial (la experiencia) y el conocimiento esencial (el conocimiento propiamente dicho) no se comportan entre sí como dos conocimientos, sino como dos dimensiones del mismo conocimiento; dos dimensiones que se comparan entre sí como la existencia y la esencia (o como el "modo" y la "especie"). Todo conocimiento, en efecto, versa sobre un objeto (que es como la esencia de ese conocimiento), pero arraiga en un sujeto, del cual procede como un acto u operación (y esta es la dimensión existencial de dicho conocimiento). En todo conocimiento se conoce un objeto, pero no sólo el objeto, sino también el propio sujeto cognoscente, bien que de manera connotativa, indirecta e inobjetiva. Y se le conoce, ya como activo, cuando nos conocemos a nosotros mismos y a nuestros actos, ya como pasivo, cuando conocemos las cosas que nos rodean y nos resisten o constriñen. Es claro, por lo demás, que no se conoce de la misma manera al objeto en tanto que objeto, que al sujeto en tanto que sujeto: aquél se conoce *in recto*, directamente, de modo explícito o temático, precisamente como objeto, y actualizándolo en una imagen intencional; pero al sujeto se le conoce *in obliquo*, indirectamente, de modo implícito y atemático, precisamente como sujeto, viviéndolo o experimentándolo, ya como activo, ya como pasivo, y sin imagen intencional.

Por último, tendríamos la tercera dimensión de la conciencia, que es la *apetición*, tanto sensitiva como racional, es decir, el querer. Y se corresponde naturalmente con la tercera dimensión de la realidad creada, el "orden", es decir, la inclinación de cada cosa a su operación y a su fin, y por tanto, la razón misma de bien, o la "relación de perfectividad". El querer tiene por objeto formal el bien, ya sea para tender a él cuando todavía no se posee, o para gozarse y des-

cansar en él cuando ya se posee, o para amarlo simplemente, cuando se prescinde de su presencia o de su ausencia.

Es verdad que también el entendimiento puede tener por objeto al bien, estimándolo o valorándolo, pero sólo en cuanto es objeto de la voluntad, pues el bien se presenta como lo apetecible o lo apetecido, como el término del apetito, y para el entendimiento, como el término del apetito intelectual, que es la voluntad. Hay ciertamente aquí una interacción entre el entendimiento y la voluntad, y en general entre el conocer y el apetecer elícito. El conocer presenta al apetito elícito su objeto, y así influye en éste por vía de causalidad formal o final; pero el apetecer empuja al conocer para que se aplique al objeto del apetito, al bien, y así influye en el conocer por vía de causalidad material dispositiva o eficiente. Y es que las causas son causas entre sí en diverso género de causalidad.

LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA*

La palabra "persona" proviene del latín *persona* que significó en un principio la "máscara" que se ponían los actores en el teatro; dicha máscara ahuecaba la voz y la hacía más potente, es decir, sonaba más fuerte, y de ahí resultó el verbo *personare*, del que derivó después el vocablo *persona*. En una fábula de Fedro leemos: *Personam tragicam forte vulpes viderat*. Y aquí *persona* significa "máscara de tragedia".

Actualmente, en el lenguaje ordinario, "persona" significa el individuo de la especie humana (sea hombre o mujer). En el lenguaje jurídico se distingue entre "persona física", que es la persona humana individual, y "persona jurídica", que es un conjunto de personas agrupadas en cualquier tipo de asociación reconocida, con derechos y deberes claramente determinados.

Filosóficamente la persona ha sido definida por Boecio con indudable acierto, como "la sustancia individual de naturaleza racional". Se dice que es "sustancia" porque existe en sí, y no en otro, como le sucede a los accidentes. Se dice que es "individual", porque es singular y concreta, y no universal y abstracta, como ocurre con las ideas. Y se dice que es de "naturaleza racional" para indicar que en su constitución más íntima y radical entra la espiritualidad, a diferencia de las meras cosas (minerales, plantas o animales irracionales), que son exclusivamente materiales, o que sólo contienen en su esencia materia más ó menos organizada.

La persona humana también ha sido definida como "animal racional" para indicar que en ella hay una dimensión, la animalidad, que comparte con el resto de los animales, y según esto la persona humana es una sustancia corpórea viviente y sensitiva, y otra dimensión, la racionalidad, que le es propia y exclusiva, y por la que es propiamente persona, dotada de razón y de libertad.

---

* Comunicación presentada en las Jornadas de Estudio de la Sociedad Internacional de Tomás de Aquino (Sección Española) sobre "La dignidad humana" (Madrid, 1-3 de octubre de 1981).

Asimismo se puede concebir a la persona humana como una sustancia compuesta esencialmente de espíritu y materia. La materia del hombre, por la que en cierto modo participa de la condición de las cosas, es el cuerpo humano, un cuerpo dotado de vida, y no sólo de vida vegetativa, sino también sensitiva. Pero el hombre es también espíritu, en cuanto que su alma (el principio animador o vivificador del cuerpo humano) es de índole espiritual, y trasciende, por ello, los límites de la mera corporeidad. Y porque el ser humano es espiritual, no se limita al conocer sensitivo, sino que es también racional, y no sólo tiene pulsiones sensitivas, sino también elecciones libres.

Hay que añadir, además, que el ser humano, por su índole de persona, está esencialmente ordenado a vivir en sociedad, pues hay en él posibilidades de desarrollo y enriquecimiento que de ninguna manera podría actualizar fuera del trato y la convivencia con otros seres humanos. Por poner sólo un ejemplo, citaremos el lenguaje. Algo tan peculiar del hombre y tan enriquecedor de toda su vida como es el lenguaje, tiene que recibirlo de los otros hombres en el seno de la sociedad. Y en general, la educación, o sea, la adquisición de buenos hábitos, tanto intelectuales como morales, completamente necesaria al hombre, que sin ella apenas se diferenciaría de una bestia. Pero la educación no es posible sin la convivencia social. Por eso al hombre no se le puede considerar solamente como un individuo aislado, sino que se le debe considerar también como miembro de la sociedad.

Pues bien, apoyándonos en lo dicho hasta ahora, podemos pasar a hablar, con fundamento suficiente, de la "dignidad" de la persona. humana.

"Dignidad" equivale a nobleza, elevación, excelencia, realce, valor. Pero la dignidad no se dice de una sola manera, o con un único significado. Por lo que a la dignidad de la persona humana se refiere, conviene señalar estos cuatro sentidos: dignidad "natural", dignidad "social", dignidad "política" y dignidad "moral". La dignidad "natural" es la que corresponde a la persona por el mero hecho de ser persona. Es una dignidad muy alta, pues se trata de un ser que, por su índole espiritual, trasciende por completo los límites de lo corporal, el mundo de las meras cosas. Hay que pensar, en primer lugar, que el alma espiritual del hombre tiene su origen inmediato en un acto creador de Dios, pues el espíritu no puede proceder de la materia, no puede originarse, como se origina el cuerpo humano, por la acción generativa de los padres. Y de ello también resulta que esa parte del ser humano que es el alma espiritual no está sometida a la muerte, sino que es inmortal, es un hecho para la eternidad. Cada alma humana, una vez puesta en la existencia, por la acción creadora de Dios, ya no cesará nunca de existir. Y esto supone una elevación ontológica, una nobleza natural, que la

coloca muy por encima de cualquier cosa material, pues toda cosa material es perecedera, está abocada a la corrupción y al cese de su ser.

Además, la persona humana, junto a esa elevación de su ser espiritual, tiene también la elevación que le corresponde por su libertad, pues es capaz de gobernarse a sí misma, de elegir libremente su destino; y no sólo su destino terreno, dentro de la trama de la historia humana, sino también su destino definitivo, más allá de las fronteras de esa historia humana, su destino en la eternidad. Esa prerrogativa de ser dueñas de sus actos, y poder así labrarse un destino propio, libremente elegido, tanto temporal como eterno, es la propiedad más excelsa de las personas humanas que las hace además sujetos de derechos y de deberes inalienables.

Y como el tener un alma espiritual e inmortal, y el tener, por su libertad, un dominio sobre los propios actos y sobre el propio destino, es algo que necesariamente pertenece a todo ser humano, independientemente de las circunstancias de su nacimiento, o del color de su piel, o de las condiciones externas de su vida, y con independencia también del buen o mal uso que pueda hacer de su libertad, se sigue de aquí que todo ser humano posee por sí mismo, de modo inalienable, una excelencia, una elevación, una dignidad "natural", que en ningún caso puede perder, y por la que merece el más absoluto respeto.

Es verdad que los seres humanos, según el uso que hagan de su libertad, pueden hacerse mejores o peores, y desde el punto de vista moral hay mucha diferencia entre un santo y un asesino; pero en cuanto personas todos los seres humanos son iguales, y merecen que se les trate como tales, y de ninguna manera se les considere como meras cosas. Todos son fines en sí mismos, y no medios, y por ello no se les debe utilizar nunca como medios, o como meros instrumentos. Kant tenía toda la razón al afirmar: "Los seres racionales llámanse *personas*, porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no se puede usar simplemente como medio". Y de acuerdo con ello formula así el primer imperativo moral: "Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre como fin, nunca simplemente como un medio".

Pero veamos ahora los otros sentidos que tiene, aplicada a los seres humanos, la palabra "dignidad".

La dignidad "social" equivale al prestigio que alguien alcanza en la sociedad por el modo excelente de ejercer cualquier oficio o profesión. Ese prestigio lo puede tener un deportista, o un cantante, o un pintor, o un cineasta, o un cirujano, o un abogado, o un profesor, etc. No se trata propiamente de un prestigio moral, sino más bien de un prestigio técnico. En parte puede deberse a las ex-

cepcionales cualidades innatas de esa persona, a estar muy bien dotada por la naturaleza para ese oficio, por ejemplo, por la voz, o por la constitución física, o por la facilidad de palabra, o por la memoria, o por la agudeza intelectual, etc. Pero en otra gran parte se debe al cultivo esforzado de unos determinados estudios, o de unas determinadas técnicas, y junto con ello, al ejercicio sobresaliente del oficio o profesión que se haya elegido. Y todo ello es socialmente reconocido. Esas personas son estimadas como muy valiosas en el seno de la sociedad. Y no precisamente porque sean eso que se llama "buenas personas", que muchas veces no lo son, sino porque son "buenos médicos", o "buenos músicos", o "buenos profesores". Esté prestigio profesional es la dignidad "social". También se le suele llamar "autoridad".

Por su parte, la dignidad "política" (o en su caso, eclesiástica) es la que una persona tiene por el puesto de "poder" que desempeña en la sociedad. Por eso, más que dignidad de la persona, es dignidad del cargo: Presidente del Gobierno o de la Comunidad Autónoma, o Ministro, o Alcalde, o Director o "jefe", de cualquier entidad civil: y también Obispo, Vicario, Arcipreste, Cura, o Rector de cualquier entidad eclesiástica. Todo lo que se conoce como "cargo" político (o eclesiástico), sea cualquiera el modo como se haya accedido a él, o bien por elección, o bien por designación directa de quien puede hacerlo. Como digo, aquí la dignidad la lleva el cargo más que la persona. Y aunque suele suceder que las personas que llegan a ocupar "cargos" (o encargos de poder o de gobierno) son, desde luego, competentes o expertas para el desempeño de esos cargos (o sea, tienen a la par prestigio o dignidad social), no siempre ocurre así, pues a veces llegan también a puestos "políticos" personas poco aptas.

Este tipo de dignidad se llama "poder" o "potestad", que no es lo mismo que "autoridad". Siempre es deseable que la potestad y la autoridad coincidan, pero a veces, lamentablemente, no es así. De todos modos, cualquier persona que ocupa un cargo de gobierno tiene siempre la dignidad propia del cargo, y es una muestra de civismo reconocer en todas las ocasiones, esa dignidad.

Pero vayamos finalmente a la dignidad "moral". Esta dignidad es aquélla a la que toda persona humana está llamada según el recto uso de su libertad. Porque el ser humano, todo ser humano, está llamado, y obligado, a desplegar la serie casi infinita de sus posibilidades de perfeccionamiento, precisamente en la dirección "moral", o mediante él uso "recto" de su libertad, es decir, mediante aquél uso de su libertad que le permita alcanzar la perfección que le corresponde precisamente como persona; que ésta es precisamente la perfección moral, la que hace que una persona sea, en absoluto, "buena" como persona, y no buena

sólo en un determinado aspecto, como buen médico, o buen arquitecto, o buen músico. Ésta última es la perfección técnica, pero no la perfección moral.

Para entender mejor esta perfección moral se pueden usar varias fórmulas. Una de ellas es la propuesta por Píndaro, que dice así "llega a ser el que eres", es decir, lleva tu propio ser a su plenitud, y ello mediante el uso correcto de tu libertad. Otra fórmula es la ideada por los estoicos, que se expresa así: *vivere secundum naturam,* o sea, vivir de acuerdo con la propia naturaleza, esa naturaleza humana específica, que define al hombre como animal racional y como persona, y de acuerdo también con la naturaleza individual de cada ser humano. Por último, cabe citar también aquí la fórmula acuñada por Antonio Millán-Puelles, a saber: "la libre afirmación de nuestro ser", o sea, el obrar de tal modo que, con nuestra conducta libre, afirmemos o ratifiquemos nuestro propio ser natural, nuestro ser de personas humanas, y ello tanto en el plano específico, en el que se fundan los imperativos morales generales o comunes a todos, como en el plano individual, y según las circunstancias personales de cada uno, en donde se fundan los imperativos de la prudencia.

Cómo se puedan llevar a cabo, o a feliz término, esas fórmulas es bastante largo de explicar. La explicación completa sería nada menos que un tratado de Ética. Pero aquí sólo vamos a poner de relieve este hecho. Las personas humanas pueden hacer uso de su libertad de dos maneras radicalmente opuestas: una que sea congruente con su propio ser y su propia dignidad de personas, y ello ocurre cuando se siguen los caminos, a veces penosos, del deber moral, y se trabaja en la adquisición de las virtudes morales y en la práctica de las mismas. La otra forma de hacer uso de la libertad es contrariando las exigencias más profundas de nuestra naturaleza, obrando en discordancia con esa naturaleza, actuando *contra naturam,* en vez de *secundum naturam.*

Lo primero nos lleva a ser más libres, a abrirnos a la llamada "libertad moral", que nos hace preferir el bien común al bien particular, y la razón, a la pasión. Lo segundo, en cambio, nos lleva a abdicar de nuestra dignidad de personas, a reducirnos casi al nivel de los animales irracionales, y a limitar drásticamente nuestra libertad, prefiriendo el bien particular (siempre pequeño) al bien común (mucho mayor), y a dejarnos llevar de las pasiones (como les ocurre a los animales irracionales) en lugar de guiarnos por la razón.

La persona que es capaz de avanzar por esta senda de la conducta moralmente recta, y de recorrerla hasta su término, obtiene una dignidad mayor incluso que la que le corresponde por naturaleza. Porque la dignidad moral engloba la dignidad natural y la supera llevándola a su plenitud. Si una persona humana, por el hecho de ser persona, ya tiene una dignidad excelsa, y debe ser tratada

con todo respeto, cuando alcanza la dignidad moral, alcanza, sin duda, una dignidad mayor, y merece, por supuesto, un mayor respeto. Esa persona, conservando intacta su dignidad de persona, la acrecienta. Mientras que la persona degradada por una conducta moralmente deforme, si es verdad que no destruye del todo su dignidad de persona, desde luego no la acrecienta, sino que más bien la rebaja o disminuye.

LA CAUSA FORMAL DE LA CREACIÓN*

Como es sabido, y dentro del pensamiento de Santo Tomás, la creación, pasivamente considerada, no tiene causa material; aunque la misma materia es algo creado, o mejor, concreado, juntamente con la forma correspondiente. En cambio, sí que puede hablarse claramente de causa eficiente, que es Dios, como Causa primera y exclusiva, y de causa final, que también es Dios, como Fin supremo, y de causa formal extrínseca, o ejemplar, que es la misma Esencia divina, en cuanto imitable *ad extra*. Pues bien, de la misma manera puede también hablarse de causa formal intrínseca de la creación, que, desde luego, no puede ser Dios, sino precisamente "todo lo demás" que, aparte de Dios y de la materia, también creada por Dios, encontramos realmente en las cosas creadas. ¿En qué consiste este "todo lo demás"?

La respuesta a ese interrogante tiene que ser ésta:

Primero, el ser creado.

Segundo, la esencia sustancial de cada cosa creada.

Y tercero, todos los accidentes de dichas cosas, entre los que hay que contar, por supuesto, la relación real de dependencia de lo creado al Creador.

Ahora bien, todo eso que constituye la causa formal intrínseca de la creación, pasivamente considerada, es, en cada caso, un concreto individual en el que todas sus partes o dimensiones están íntimamente unidas. Pues lo que Dios crea directamente son esos concretos individuales, lo único que, en realidad, existe propiamente, fuera de Dios. Las partes de esos concretos son, desde luego, creadas también, porque sin ellas no se daría el concreto, pero no concreadas directamente, sino indirectamente. O dicho de otro modo, lo creado son los concretos individuales, y las partes de ellos, concreadas.

Sin embargo, entre esas partes del concreto individual hay una que es la más radical y fundamental, la más primordial y de mayor alcance, a saber, el ser. El ser, como es bien sabido, es el acto de todos los actos, pues actualiza incluso a

---

* Contribución a la XXI Semana Tomista: "La Creación, la obra de Dios y la obra del hombre", (Buenos Aires, septiembre de 1996).

las mismas formas sustanciales, que también son actos primarios respecto de las operaciones y de los otros accidentes. Y ese carácter primordial del ser es el que ha dado pie a que se lo considere como lo más formal de la creación. "Prima rerum creatarum est esse", se dice en el *Libro sobre las causas*[1], o sea, lo primeramente creado en todas las cosas y con todas las cosas es el ser, la actualidad más radical y fundamental. Parece, pues, que la causa formal intrínseca de la creación sea el ser creado.

Por su parte, Santo Tomás comenta así el aforismo citado: "Cuando se dice que *la primera de las cosas creadas es el ser* la palabra *ser* no designa a la sustancia individual creada, sino la razón propia del objeto de la creación. En efecto, se dice que algo es creado en cuanto que es ente sin más, no en cuanto es tal ente, puesto que, como ya se ha dicho, la creación es la producción de todo el ser por la causa universal"[2]. Y en otro sitio, añade esta nueva razón: "El primer efecto es el mismo ser, porque el ser está presupuesto en todos los otros efectos, mientras que él no presupone efecto alguno. Por tanto, es necesario que el dar en ser en cuanto tal sea el efecto propio y exclusivo de la primera causa, en cuanto que actúa por su propia virtud"[3].

Aclaradas así las cosas, no hay inconveniente en afirmar que la causa formal intrínseca de la creación, pasivamente considerada, es el ser mismo, participado en cualquier concreto individual realmente existente, y que dicho ser es, por lo tanto, el efecto más formal y más propio de la creación, activamente considerada.

Pero esto no quiere decir que lo único que pone la acción creadora en la criatura sea el susodicho ser participado, pues, como también escribe Santo Tomás, "Dios, al mismo tiempo que da el ser, produce aquello que recibe el ser"[4]. El concreto individual, con todas sus partes, o sea, con su ser, con su esencia y con todos sus accidentes, y entre ellos con todas sus relaciones reales, tanto aquélla que lo pone en relación con Dios, como las que lo relacionan con el conjunto de los seres del universo, todo eso es el término directo e inmediato de la creación divina; directo porque Dios no crea, ni puede crear, una existencia desnuda, sin esencia, ni una esencia sola, sin existencia, ni una sustancia exenta de todos sus accidentes, ni un accidente no inherente en alguna sustancia; y es también término inmediato, porque la creación es efecto propio de Dios, y ninguna causa

---

1 *Liber de causis,* c. 4.

2 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q. 45, a. 4, ad 1.

3 Tomás de Aquino, *De potentia,* q. 3, a. 4.

4 Tomás de Aquino, *De potentia,* q. 3, a. 1, ad 17.

creada, ni siquiera como mero instrumento, puede ser asociada a la tarea de crear.

Merece la pena que nos detengamos en la alusión hecha poco ha a las relaciones reales que cada concreto individual guarda, tanto con Dios, de Quien absolutamente depende, como con los restantes concretos individuales dentro del orden del universo, porque todo ello tiene bastante que ver con la causa formal de la creación.

Veamos, primero, la relación de la criatura al Creador. Cuando Tomás de Aquino se pregunta si la creación, pasivamente considerada, es algo real en la criatura, contesta decididamente que sí, y que, concretamente, se trata de "una cierta relación de la criatura al Creador, como al principio de su ser"[5]. Posteriormente, al explicar mejor su postura, enseña que se trata de una relación real de dependencia al acto creador; que dicha relación entraña, además, la novedad en el ser, y que es, por supuesto, un accidente de la sustancia creada. Y todavía, en respuesta a las dificultades que su enseñanza pudiera encontrar, añade que la susodicha relación, como accidente que es, no es propiamente creada, sino concreada, y que tiene un fundamento distinto de sí misma, a saber, la propia sustancia creada en cuanto tal. Como es un punto de doctrina bastante discutido, comenzaré por aducir algunos textos decisivos.

En la *Suma Teológica* escribe el Doctor Angélico: "La creación, en cuanto es una relación, tiene por sujeto a la criatura, que es así anterior a aquélla en su ser, como toda sustancia es anterior a sus accidentes; pero tiene también una cierta razón de prioridad por respecto al término al que se refiere, que es el principio de la criatura. Y no es necesario que pueda decirse que la criatura está siendo creada todo el tiempo que existe, porque la creación incluye en su concepto una relación de la criatura al Creador con novedad o comienzo en el existir"[6].

Y en las *Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios* podemos leer estos otros textos: "La creación (pasivamente considerada) no es realmente otra cosa que cierta relación a Dios con novedad en el ser"[7]. "La creación, pasivamente considerada, es cierta relación real, concebida a modo de mutación, en razón de la novedad o comienzo que comporta. Y esa relación es, desde luego, cierta criatura, tomando el nombre de criatura en un sentido muy general, o sea, como todo aquello que es causado por Dios […]. Pero si el nombre de criatura se toma

5 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q. 45, a. 3.

6 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q. 45, a. 3, ad 3.

7 Tomás de Aquino, *De potentia,* q. 3, a. 3.

en sentido estricto, referido solamente a aquello que subsiste (que es lo propiamente creado, pues es lo que propiamente tiene ser), entonces la susodicha relación no es propiamente algo creado, sino concreado, como tampoco es propiamente un ente, sino algo inherente (a un ente). Y lo mismo hay que decir de todos los accidentes"[8]. "Dicha relación es un accidente, y considerada según su ser, como algo inherente en un sujeto, es posterior a la cosa creada, ya que todo accidente es posterior a su sujeto, tanto en la naturaleza como en el concepto, aunque no se trate de un accidente resultante de los principios del propio sujeto. En cambio, si se considera según su razón, en cuanto la susodicha relación resulta de la acción del agente, entonces es de algún modo anterior al sujeto, ya que la acción divina es su causa próxima"[9]. "El fundamento principal de la relación de creación es la misma cosa subsistente (creada) y de ese fundamento difiere la misma relación de creación, que es también criatura; pero el fundamento secundario está en que es algo concreado"[10].

La pregunta que inmediatamente surge al leer estos textos es la siguiente: ¿Por qué insiste Santo Tomás en considerar a la creación pasivamente considerada como una relación real de dependencia al Creador con novedad en el ser, y, lo que es más llamativo, en considerar a esa relación real como un accidente de la sustancia creada? Ello plantea, sin duda, varias dificultades, de las que el propio Santo Tomás es consciente, y trata de resolver. Y son precisamente esas dificultades las que han llevado a otros autores a elaborar la doctrina de las "relaciones trascendentales", que ciertamente no se encuentra en el propio Aquinate. ¿De qué se trata en suma? Veamos, primero, lo que a mi modo de ver, constituye el punto de vista del mismo Tomás de Aquino.

Para él, tratándose de relaciones reales, una cosa es la relación y otra el fundamento de la relación. Y el fundamento sí que puede ser una sustancia, o una parte de la sustancia, como la materia o la forma, o un accidente, como una acción, o una cualidad, o una cantidad; pero la relación misma es siempre un accidente, que constituye una categoría especial, no identificable con ninguna otra categoría.

Solamente fuera del ámbito del ente finito, en el seno de la Divinidad, admite Santo Tomás (y precisamente cuando actúa como teólogo) la posibilidad de relaciones "sustanciales", o por mejor decir, de relaciones "subsistentes". Y la idea que siempre le guía es ésta: en el orden creado, lo que verdaderamente

---

8 Tomás de Aquino, *De potentia,* q. 3, a. 3, ad 2.

9 Tomás de Aquino, *De potentia,* q. 3, a. 3, ad 3.

10 Tomás de Aquino, *De potentia,* q. 3, a. 3, ad 7.

subsiste es la sustancia individual, y con ella y en ella (nunca fuera de ella) existe todo lo demás: las partes de la sustancia (su materia y su forma, y las partes cuantitativas), así como todos los accidentes.

Por eso, al tratar de la creación, afirma reiteradamente que lo verdaderamente creado son las sustancias individuales, con todas sus partes y con todos sus accidentes; mientras que esas partes y esos accidentes son, más bien, concreados. Entonces, a cuestiones como éstas: la materia es relativa a la forma, o la forma, a la materia, o los accidentes, a sus respectivas sustancias, o a la inversa, la contestación siempre será la misma; todas esas cosas son, o pueden ser, sin duda, fundamentos de alguna relación; pero las relaciones mismas son siempre accidentes inherentes en una sustancia individual completa, que es lo que verdaderamente existe. Y así, propiamente hablando, la materia, por ejemplo, no es relativa a la forma, sencillamente porque no es, porque no existe fuera del compuesto; y lo mismo se diga de la forma material respecto de la materia, o de un accidente respecto de su sustancia, o de un acto de conocer respecto de la realidad conocida, etc. Se trata, exclusivamente, de fundamentos de otras tantas relaciones, y las relaciones correspondientes a ellos surgirán, si han de surgir, en la sustancia misma en la que se integran tales fundamentos.

Por otra parte, es obvio que decir que la relación es un accidente no equivale a decir que es "accidental", en el sentido de "contingente" o no necesariamente vinculada al sujeto en el que inhiere. Porque los accidentes son de dos clases: contingentes y necesarios; y lo mismo ocurre con las relaciones: las hay necesarias (como lo es, por ejemplo, la relación de la criatura al Creador) y las hay contingentes (como la de un cuerpo, al lugar que ocupa).

Tampoco introduce una diferencia radical entre las relaciones el que el fundamento de la relación esté constituido por la íntegra realidad de la cosa relacionada, o sólo por una parte o dimensión de ella. Así, la relación de creación tiene por fundamento la realidad íntegra de la criatura, pues toda ella es relativa a Dios; pero la relación de convivencia social no tiene por fundamento la realidad íntegra de cualquier miembro del cuerpo social, sino sólo de alguna dimensión suya. Sin embargo, en los dos casos se trata de accidentes. El que toda la realidad de una cosa sea fundamento de una determinada relación inherente a ella es, sin duda, razón para que dicha relación sea "esencial", o necesaria e inseparable; pero no para que no sea accidente.

Esto por lo que atañe sólo a las relaciones reales, porque, fuera de ellas, en el inmenso campo de las relaciones de razón, el pensamiento de Santo Tomás está, por supuesto, abierto a los más amplios horizontes. Y así resulta posible que alguien, con cierto fundamento, conciba a la materia prima como una pura rela-

ción a la forma sustancial, o viceversa; o conciba a un acto de la voluntad, como una pura relación al bien en él querido, etc. Se trata, por supuesto, de ficciones conceptuales, con las que se quiere subrayar que estamos ante fundamentos claros de relaciones esenciales, sin detenernos demasiado en determinar las relaciones mismas que de tales fundamentos resultan. Y sabido es que hasta podemos fingir relaciones que no tienen su fundamento en la cosa misma a la que relacionamos con otra, ni en ninguna de sus dimensiones, sino sólo en otra relación inversa, como la relación que fingimos del Creador a la criatura.

Para que una relación sea real se requiere, como es sabido, que el sujeto sea real (y el sujeto tiene que ser siempre una sustancia), que el término sea asimismo real, y finalmente que sea real el fundamento. Y todas esas condiciones se cumplen, sin duda alguna, en la relación de dependencia de la criatura al Creador con novedad en el ser, que es en lo que consiste propiamente la creación pasivamente considerada. Porque el accidente necesario en que esa relación consiste tiene un sujeto real, la sustancia creada, y un término real, Dios Creador, y un fundamento real que se identifica con su mismo sujeto, o sea, con la sustancia creada y en tanto que creada.

En este punto, pues, lo que Santo Tomás enseña es que, si se trata de distinguir una cosa creada de la misma creación de ella, pasivamente considerada, del mismo modo que se distingue una cosa hecha del propio hacerse de dicha cosa, entonces, como en el "hacerse" de la creación no se encuentra mutación alguna, lo único real de dicho "hacerse" es precisamente esa relación real de dependencia al Creador con novedad en el ser. Y por eso afirma que la creación pasivamente tomada es cierto algo real en la criatura, pero sólo como una relación. Mas claro está que dicha relación, como accidente real que es, se integra en la misma sustancia creada, y es concreada con ella. Y así es como la creación misma, pasivamente considerada, se integra en la causa formal intrínseca de la creación.

Pero también las relaciones reales de cada criatura con las otras con las que constituye el conjunto de todos los seres creados tienen que ver bastante con la causa formal intrínseca de la creación. Porque, según Santo Tomás, lo primeramente querido por Dios en la creación es la difusión y manifestación de su infinita Bondad, que se logra, sobre todo, con la variedad y el orden de las cosas creadas. Y ese orden entraña necesariamente las relaciones reales de todas las criaturas entre sí. Si, pues, lo más formal en la creación entera es el orden que liga a los seres creados todos, es manifiesto que las relaciones reales de todos los seres creados entre sí tienen también mucho que ver con la causa formal de la creación.

ESTUDIO PRELIMINAR A LOS COMENTARIOS DE CAYETANO AL *DE ENTE ET ESSENTIA* DE SANTO TOMÁS

Tomás de Vio, más conocido con el sobrenombre de Cayetano o Gaetano, por ser natural de Gaeta, distiende la trayectoria de su vida, reveladora de una personalidad polifacética, desde 1468 a 1534. Hombre de acción tanto como de contemplación. Ingresó en la Orden de Predicadores a los 16 años. A los 26, ya regentaba una Cátedra de Metafísica en la Universidad de Padua, y obtenía, tras solemne y brillante disputa, el grado de Maestro en Teología. Contaba 32 cuando inició su actuación pública en beneficio de la Orden y de la Iglesia. Desde 1508 a 1518 fue general de los Dominicos. En 1517 era nombrado Cardenal de san Sixto. En años sucesivos fue legado pontificio en la tentativa para una reconciliación de Lutero con la Iglesia, en la elección del Emperador Carlos V y en la preparación de la nueva cruzada contra los turcos. Desde 1523 residió en Roma entregado al estudio.

Su obra escrita es de los más variado. Trató de materias filosóficas, teológicas, morales, de derecho canónico, de exégesis bíblica. Con ser un gran tratadista sistemático, como lo demuestra su obra *De nominum analogia* –de extraordinaria, aunque no siempre beneficiosa influencia–, sin embargo, donde descolló soberanamente fue en el terreno del comentario, sobre todo de Santo Tomás y de Aristóteles. El de la *Suma Teológica* ha pasado a ser clásico y ha acompañado al texto del Angélico en varias ediciones, de las que destaca la Leonina. También han gozado de gran celebridad sus comentarios a los libros *Del alma* de Aristóteles, principalmente por las precisiones que aporta a la doctrina del conocimiento y por señalar un momento clave en la evolución de su actitud personal frente a la cuestión de la inmortalidad del alma, agitadísima en aquellas calendas por las negaciones de Pomponazzi.

Cayetano fue hombre de su época –de esa época revuelta y complejísima del Renacimiento europeo– sin renunciar por ello a la riqueza ideológica de los mejores siglos de la Escolástica. Por eso supo enderezar sus mejores esfuerzos, ya a defender el precioso patrimonio de la doctrina de Santo Tomás contra sus adversarios posteriores y especialmente contra Escoto, ya a poner al día la mis-

ma doctrina del Angélico, tratando de dar solución desde sus principios a los nuevos problemas.

* * *

Los comentarios de Tomás de Vio al *De ente et essentia*, que por vez primera se publican ahora traducidos al castellano, son obra de juventud: *adulescentiam adhuc ago,* escribe de sí mismo Cayetano al final de su obra. Como ha hecho notar M. H. Laurent, O. P., fueron primero expuestos oralmente por su autor durante el curso 1493-1494, cuando profesaba la Cátedra de Metafísica en Padua, y publicados más tarde –en 1496–, a instancias de varios amigos, dedicados al Dr. Benito Tyriaca.

Aunque el comentario de Tomás de Vio no fue el único ni el primero de que ha sido objeto la citada obrita de santo Tomás –baste recordar los de Armando de Belvézer y Juan Versor–, ha tenido, sin embargo, y por cierto con toda justicia, mayor fortuna histórica. Y es que, si el opúsculo del Aquinate es la más vigorosa y precisa síntesis de sus ideas metafísicas –*divinum opus Metaphysicae ianua*, lo llama el propio Cayetano–, el comentario de éste último, aun con todos sus defectos, no es indigno de aquél en reciedumbre y precisión y deja bien poco que desear respecto al esclarecimiento del texto y a la defensa de un gran número de sus tesis. Por lo demás, aun cuando la principal preocupación de nuestro comentador es aquí la de explayar el pensamiento contenido en el texto tomista, con todo dedica gran parte de sus esfuerzos a rebatir las opiniones de los adversarios, sobre todo de Escoto y de su seguidor y representante más destacado en aquel momento, Antonio Trombeta. En este empeño, llevado de su natural vehemente y acerado ingenio, no siempre guarda la debida mesura, surgiendo aquí o allá alguna frase desenfadada.

* * *

En el enjundioso tratadito *De ente et essentia*, Santo Tomás había intentado precisar, al inicio del mismo de su carrera docente e investigadora, las tesis capitales de su metafísica, juntamente con las repercusiones lógicas de las mismas.

Metafísicamente, el esquema de su pensamiento es el siguiente: el ente se realiza primaria y absolutamente en las sustancias; en los accidentes en cambio sólo de una manera derivada y relativa. Por otra parte, en las sustancias hay una gradación jerárquica, pues las compuestas son menos nobles que las simples, y entre éstas hay una, la primera, que es nobilísima y perfectísima, como causa que es de todas las demás. Las sustancias compuestas lo están de materia y forma, y la esencia de ellas no es ni la materia sola ni la sola forma ni la relación entre las mismas, sino el compuesto. Mas, como la materia es el principio de individuación, y una misma cosa no podría ser principio específico e individual, es necesario distinguir entre la materia señalada y no señalada, siendo la primera el verdadero principio de individuación, y la segunda, parte de la esencia. Por lo que hace a las sustancias simples, éstas son formas puras sin materia; de lo que se sigue que no pueden multiplicarse dentro de un mismo grado de perfección esencial. Con todo, y si exceptuamos a la sustancia primera, no carecen en absoluto de composición, sino que la tienen de esencia y ser (existencia), comportados como la potencia y el acto; por lo cual no son infinitas, y es posible su multiplicidad específica. En cuanto al alma humana, última en la escala de las sustancias simples, ella tiene individuación y multiplicidad de la misma manera como tiene ser, y puesto que su ser se halla sustancialmente comunicado al cuerpo, aunque pueda permanecer destruido éste, por eso la individuación y multiplicidad de las almas humanas resultan de su unión a los cuerpos respectivos, pero perduran una vez separadas de ellos. Finalmente, la sustancia divina es absolutamente, pues en ella se identifican incluso la esencia y el ser, y por eso es plenamente infinita y única.

Las repercusiones lógicas de todo esto son las siguientes: Respecto a las sustancias materiales, la esencia, como compuesta que es, puede considerarse a manera de parte y a manera de todo. A su vez, la esencia considerada a manera de todo puede tomarse de tres modos: en cuanto existe en los individuos, y así es singular; en cuanto se da en el entendimiento, y así es universal, y absolutamente o en sí misma, y así ni es singular ni universal. Tomada del primer modo, la esencia no puede predicarse de varios individuos, sino sólo de aquél en que está. Del segundo modo, tampoco se predica de los individuos, pero contiene la condición de la misma predicación, o sea, la universalidad formalmente dicha. Del tercer modo, en cambio, se predica verdaderamente de los individuos, pero no contiene aquella condición. Por eso, el género, la especie y la diferencia no pertenecen a la esencia sino en cuanto está en el entendimiento. De manera que los universales existen formalmente en el entendimiento, aunque tengan fundamento en la realidad; y de aquí que el género no sea la materia, pero se tome de la materia, y la diferencia no sea la forma, pero se tome de la forma. Respecto a

las sustancias espirituales, en la ínfima de ellas, o sea, en el alma humana, la predicación lógica sigue la misma suerte que en las sustancias materiales. Pero en las que son enteramente independientes de la materia, su esencia no puede nunca considerarse como parte, ni hay fundamento propio para hablar allí de género y diferencia. Sin embargo, en la medida que son semejantes por la inmaterialidad, tienen una comunidad cuasi genérica, y en la medida que difieren por el grado de perfección tienen una distinción cuasi diferencial. En cuanto a la sustancia primera, absolutamente simple, ella no puede ser sujeto de ninguna predicación lógica, puesto que no tiene una esencia distinta de su existencia, lo que es condición ineludible para que algo sea puesto en los predicamentos. Finalmente, por lo que hace a los accidentes, como su entidad es secundaria y relativa a la sustancia, tienen que definirse en relación con ésta, y así, considerados abstractamente, toman su género del predicamento a que pertenecen y su diferencia de la sustancia o sujeto en que inhieren, mientras que, si se consideran en concreto, toman, a la inversa, el género del sujeto, y la diferencia, del predicamento en cuestión.

* * *

Sobre la base de este esquema general, y ajustado perfectamente a él, el comentario de Tomás de Vio hace resaltar, sin embargo, en forma de cuestiones, algunos puntos de doctrina que habían sido o eran objeto de especial controversia, y los desarrolla con toda amplitud. De estos puntos o cuestiones merecen destacarse los siguientes:

1. *El primer conocido del entendimiento humano*. Con ocasión de la afirmación de Santo Tomás, asentada sin prueba en el proemio de su obra, de que el ente y la esencia son lo primero que el entendimiento concibe, afirmación que estaba tomada de Avicena, establece el de Gaeta su célebre tesis de que el primer conocido del entendimiento humano es el ente concretado en la quididad sensible y alcanzado con un conocimiento confuso y actual. Con su peculiar agudeza, señala las diferencias entre el conocimiento confuso y el distinto, el actual y el virtual, y muestra cómo el conocimiento confuso actual es el primero en el orden y proceso de originación y, en consecuencia, el primero en absoluto. A propósito del mismo asunto, y para declarar convenientemente la significación nominal del ente concretado en la quididad sensible, expone el fundamento y las propiedades de las abstracciones formal y total, bautizadas por él con esos

nombres, en un pasaje celebérrimo, citado innumerables veces por los escolásticos posteriores. La tesis de la prioridad absoluta del concepto actual confuso del ente sobre todos los demás es defendida victoriosamente contra la de Escoto y Trombeta que colocan en la especie última o más determinada (*specie specialissima*) el primer conocido del entendimiento humano. El ente –viene a decir nuestro filósofo– es la forma más general del entendimiento, así como la corporeidad es la más general de la materia, y por eso es preciso que sea lo primeramente conocido en el orden intelectual. Respecto a los demás conceptos, no hay un orden esencial de originación entre ellos.

2. *La analogía del ente*. Santo Tomás afirmaba que el ente se predica de la sustancia y del accidente, de Dios y de la criatura, con orden de prioridad y posterioridad. Escoto, en cambio, había establecido la univocidad de una tal predicación. Tomás de Vio, al tomar posición ante el problema, sienta aquí las bases de una doctrina de la analogía, precisada y ampliada ulteriormente en su tratado sobre la analogía de los nombres, según la cual toda analogía de atribución vendría a ser por modo de denominación extrínseca. Y así, defiende expresamente que el ente no es análogo con analogía de atribución a Dios y a la criatura, sino sólo con analogía de proporcionalidad, basándose para ello en la distancia infinita que los separa –como si no hubiese atribución con distancia infinita– y en que Dios no se incluye, ni siquiera connotativamente, en la definición de la criatura en cuanto ente. En cambio, admite que el ente es análogo con analogía de atribución y proporcionalidad a un tiempo respecto a la sustancia y al accidente. Esta depreciación de la atribución como analogía metafísica o intrínseca, a favor de la proporcionalidad, que vino, sin duda, a mutilar el pensamiento completo de Santo Tomás, hubo de encontrar andando el tiempo la réplica suarista de la reducción de la analogía metafísica a la sola atribución, con menosprecio de la proporcionalidad, iniciándose así dos direcciones exclusivistas cuyas repercusiones históricas en el seno de la Escolástica constituyen una penosa herencia de la que apenas han podido librarse algunos espíritus muy equilibrados.

También merece alusión en este lugar la innovadora opinión de Cayetano, expuesta al tratar de la predicación de los trascendentales respecto a las naturalezas tomadas en sí mismas, y concretada en la tesis de que el ente que se divide en los diez predicamentos, que se convierte con los trascendentales y que es asimismo trascendental, es el ente como participio, y así, éste habría de ser el objeto de la Metafísica. Era lógico que, si la verdadera y auténtica analogía del ente estaba en la proporcionalidad, basada en la semejanza de relaciones de todas las esencias con sus respectivas existencias, fuera el ente como participio,

expresando *in recto* la existencia e *in obliquo* la esencia, el verdaderamente análogo y trascendental, y el objeto de la Metafísica.

3. *La individuación de las sustancias materiales*. Santo Tomás afirma en la presente obra, con expresión tomada de Avicena, que el principio de individuación de las sustancias corporales es la *materia signata*, por la que entiende en el mismo lugar la que *sub determinatis dimensionibus consideretur.* En obras posteriores su doctrina vino a cristalizar en la fórmula *materia signata quantitate,* bajo la que se encubre, sin embargo, como puede apreciarse por el cotejo de distintos pasajes del Angélico, una cierta evolución perfectiva de su pensamiento en este punto. Cayetano, al hacerse cargo de la cuestión, después de haber rebatido la tesis de Escoto que colocaba en la propiedad individual o la *haecceidad* el principio de individuación, sale al paso de cierta interpretación de la fórmula tomista, propuesta por algunos seguidores del Santo, según la cual la *materia signata quantitate* significaría la materia "cuanta" o el agregado de materia y cantidad. Contra tal interpretación establece enérgicamente que la materia señalada por la cantidad no es sino la materia capaz de esta cantidad y no de aquélla ni de ninguna otra, de modo que la signación en cuestión no añade a la materia otra cosa que la capacidad u ordenación trascendental a una determinada cantidad, capacidad u ordenación que no se distinguen realmente de la materia misma. Por eso –añade– no dijo Santo Tomás que la materia señalada es la materia *con* determinadas dimensiones, sino *bajo* determinadas dimensiones; y trae en su apoyo la doctrina del opúsculo *De principio individuationis*, atribuido al Doctor Angélico, y que hoy juzgamos de dudosa autenticidad. Por lo demás, aquella afirmación básica es reconsiderada al tratar en los mismos Comentarios de la prioridad absoluta de la sustancia sobre los accidentes, donde el Cardenal de San Sixto examina la opinión de Averroes, a la que el mismo Santo Tomás estuvo adherido en algún momento (*In Sententiarum,* III, dist. 2, q. 2, a. 3, sol. 3, ad 1), y vuelve a repetir, siguiendo el ulterior y definitivo parecer del Angélico (*Summa Theologiae,* I, q. 76, a. 6) que lo primero que se recibe en la materia es la forma sustancial, y así, incluso las mismas dimensiones determinadas advienen a la materia mediante la forma; lo que no anula el papel que la cantidad debe desempeñar en la individuación. Respecto a si las dimensiones a las que se ordena la materia señalada se han de tomar determinada o indeterminadamente, nuestro comentador afirma que se trata de dimensiones determinadas, pero no puntualmente, sino dentro de ciertos límites. La doctrina de Tomás de Vio en toda esta cuestión se revela perfectamente sólida, y es una muestra magnífica de sus extraordinarias dotes de comentador, aquí verdaderamente fiel al Maestro.

Y lo mismo hay que decir de su pensamiento sobre la individuación del alma humana, expuesto en otra cuestión especial. El de Gaeta, siguiendo de cerca al de Aquino, parte aquí del principio fundamental de la convertibilidad del ser y la unidad: cada cosa, así como tiene ser, así tiene unidad y multiplicidad. Pero el ser del alma es en cierto modo dependiente y en cierto modo independiente del cuerpo: es dependiente porque el mismo es el ser del alma y el del cuerpo; es independiente porque tal ser no es propio del cuerpo y que se comunica al alma, ni propio del compuesto y que se comunica a las partes componentes, sino que es propio del alma, que lo da o lo retira al cuerpo unido a ella. Por eso la individuación y la multiplicidad de las almas humanas son en cierto modo dependientes y en cierto modo independientes del cuerpo: dependen de él en cuanto a su principio, pues las almas se individúan y multiplican en orden a cada cuerpo; pero no dependen de él en cuanto a su término, pues una vez destruidos los cuerpos permanecen las almas individuadas y multiplicadas. Por lo demás, resulta interesante señalar –lo que no ha solido hacerse– la íntima relación de todo esto con el tema de la inmortalidad del alma, objeto, como es sabido, de un cambio de posición y viraje completo de nuestro comentador a lo largo de su vida. Aquí no sólo asienta las bases, sino que confiesa paladinamente la inmortalidad; pocos años después, en 1503, llega a decir en su célebre sermón del Segundo Domingo de Adviento que "ineruditi, indocilis, tardi, hebetis, stupidique est inmortalitatem animorum in problema revocare neutrum"; pero años más tarde cambia totalmente, hasta el punto de escribir en 1534, el mismo año de su muerte, en sus *Comentarios al Eclesiastés* que "nullus philosophus hactenus demonstravit animam hominis esse inmortalem, nulla apparet demonstrativa ratio, sed fide hoc credimus, et rationibus probabilibus consonat".

4. *El problema de los universales.* A propósito de la afirmación de Santo Tomás de que la esencia considerada absolutamente en sí misma no tiene unidad ni pluralidad –se entiende, numéricas–, asienta Cayetano las bases de su doctrina de los universales, en todo conforme al realismo moderado del Doctor Angélico. Arguyendo contra Escoto que admitía en las cosas cierta comunidad real, independientemente de la acción del entendimiento, el Cardenal de San Sixto establece que, aunque tanto la unidad numeral como la formal se dan fuera del entendimiento, sin embargo, no hay en ese orden real ninguna unidad común a muchos, sino que toda unidad formal se multiplica al multiplicarse las mismas cosas. Con la agudeza que le caracteriza señala que en los argumentos de Escoto se comete el sofisma de trasponer una proposición negativa con reduplicación en otra afirmativa de predicado infinito también con reduplicación. En efecto, como la unidad común es lo mismo que la no propia, el Doctor Sutil razona así: la esencia en cuanto tal, o independientemente de la operación inte-

lectual y de la existencia en los singulares, no es propia de algún individuo; luego la esencia en cuanto tal es no propia o común. Y esto es falso.

Ya en el mismo problema de los universales, la doctrina de Tomás de Vio, no es sino la aplicación de lo anterior. Santo Tomás había dicho que la razón de universal (género, especie o diferencia) no convenía a la esencia ni en cuanto existente en los singulares, ni absolutamente en sí misma, sino sólo en cuanto está en el entendimiento. En este punto el de Gaeta comienza por precisar tres sentidos de la razón de universal: primero, la universalidad misma, que es una relación de razón; segundo, la naturaleza que se denomina universal; tercero, la aptitud para ser en muchos, que es algo intermedio y el fundamento próximo de que la naturaleza reciba la universalidad. A lo primero se le llama también universal formal; a lo segundo, universal objetivo en potencia, y a lo tercero, universal objetivo en acto. Pues bien, según Escoto, el universal objetivo en acto se da fuera del entendimiento, lo que es una simple conclusión de su tesis anterior de que se da una unidad común a muchos fuera del alma. Contra esto reacciona Cayetano estableciendo, con arreglo a la verdadera doctrina de Santo Tomás, Avicena y Averroes que toda universalidad actual nace del entendimiento, y que en las cosas sólo se encuentra el fundamento de la misma o el universal en potencia. En efecto, la aptitud para ser en muchos no pertenece a la naturaleza misma, pues, si le perteneciera, se encontraría en los individuos que realizan esa naturaleza, y es falso que la naturaleza de Sócrates, por ejemplo, tenga aptitud para ser en muchos. En realidad, en la posición de Escoto se comete el mismo defecto antes señalado: como la aptitud para ser en muchos es lo mismo que la no repugnancia para ser en muchos, razona así: a la naturaleza en cuanto tal no le repugna ser en muchos; luego a la naturaleza en cuanto tal le conviene la no repugnancia o la aptitud para ser en muchos. Pero la verdad es que la naturaleza en cuanto tal abstrae de la aptitud y de la repugnancia para ser en muchos, como abstrae de la unidad y la multiplicidad numerales. El realismo moderado de Santo Tomás queda así minuciosamente precisado y nítidamente definido frente a toda desviación hacia el ultrarrealismo.

5. *La inmultiplicabilidad numérica de las sustancias separadas*. Como es sabido, la tesis de la inmultiplicabilidad numérica de los ángeles fue una de las innovaciones más audaces de Santo Tomás. La doctrina de la materia universal o de la composición hilemórfica en todos los seres creados estaba recibida como patrimonio casi sagrado en todos los medios filosóficos del tiempo del Angélico. Sólo Guillermo de Alvernia y San Alberto Magno se habían atrevido a negarla. Santo Tomás estuvo con estos desde el primer momento, y, más decidido que todos, no vaciló en denunciar el origen arábigo –de Avicebrón– de semejan-

te doctrina, ni en deducir de su propia posición las más decisivas consecuencias, una de las cuales era la imposibilidad de una multiplicación numérica en el seno de las especies angélicas. La firmeza con que santo Tomás mantuvo esta posición, por la que llegó incluso a hacerse sospechoso de herejía, no la compartió ninguno de sus contemporáneos, pues incluso san Alberto anduvo vacilante al final de su vida. Pues bien, en este punto Tomás de Vio fue siempre fiel a Santo Tomás, desde sus Comentarios al *De ente et essentia*, donde defiende la tesis tomista con abundancia de razones y de sana doctrina, hasta los Comentarios a la *Summa Theologiae*. El mérito de esa fidelidad no se juzgará escaso si se tiene en cuenta la polvareda que había levantado la posición del Angélico, y que no la admitieron en su integridad ni Capreolo, el príncipe de los tomistas, ni el Ferrariense, el insigne comentador contemporáneo de Cayetano, ni después de ellos, Báñez, el tomista químicamente puro, ni el ilustre Cardenal Gotti, etc.

6. *La composición real de esencia y existencia en las criaturas*. Se trata de otra de las más importantes innovaciones de Santo Tomás, inmediatamente conexa con la anterior. Al remover de las inteligencias separadas toda composición de materia y forma, el Doctor Angélico no había querido declararlas enteramente simples, pues entonces no hubiera sido posible distinguirlas de Dios ni admitir una multitud de ellas. Por eso, consecuente con la doctrina aristotélica del acto y la potencia, en la que alguien ha visto nada menos que la esencia del tomismo, admite en los ángeles una composición acto-potencial de ser y esencia, mientras niega a Dios toda composición, al declararlo acto y ser puro en quien se identifican plenamente la esencia y el ser. En este punto Cayetano no hizo sino precisar el sentido y alcance de dicha composición. Lo que en el de Aquino era esencia y ser [*essentia et esse*] es en el de Gaeta esencia y existencia [*essentia et esse actualis existentia*], trasposición que, por lo demás, estaba comúnmente admitida desde los *Theoremata de ente et essentia* de Gil de Roma, a pesar de que Santo Tomás había rehusado al empleo del término *existentia*. Otra precisión interesante de Cayetano en este punto es la de haber llamado a la materia y la forma principios *ex his*, mientras a la esencia y a la existencia, principios *cum his,* basándose en que el compuesto de estos últimos no trasciende sus componentes.

7. *La incognoscibilidad de las sustancias separadas*. También resulta particularmente interesante esta cuestión movida a propósito de la afirmación de Santo Tomás de que nos son desconocidas no sólo las diferencias últimas de las sustancias separadas, sino también los accidentes propios de las mismas, de modo que no conocemos las diferencias de ellas ni por sí, ni siquiera, como ocurre en las sustancias materiales, por sus accidentes. En este punto el Carde-

nal de San Sixto defiende decididamente la imposibilidad de un conocimiento quiditativo –bien distinto de un conocimiento de la quididad– de las sustancias separadas, rebatiendo las razones de Averroes, apoyadas en su opinión de la continuidad del entendimiento agente universal con cada uno de los entendimientos humanos particulares, y las de Juan Gandavense o de Jandún, basadas en la no distinción del modo de conocer del alma unida al cuerpo y el del alma separada. El empirismo intelectualista de Santo Tomás, al que sigue de cerca en toda la cuestión, le proporciona armas suficientes para rechazar las opiniones contrarias y dejar asentada con firmeza la doctrina del Angélico.

* * *

La obra en general resulta un tanto difusa y en ocasiones excesivamente reiterativa. Se entretiene morosamente en algunas cuestiones, sin duda importantes y fecundas, pero no menos que otras que se tocan a la ligera o quedan en la penumbra. Mas son defectos propios de esta clase de escritos, y se explica considerando que nuestro comentador se dirigía en concreto a un medio donde unas proposiciones estaban plenamente admitidas y no precisaban mayores pruebas, mientras que otras, aunque fuesen menos capitales o precisamente por serlo, eran objeto de una enconada controversia y requerían toda la atención y el esfuerzo dialéctico. También son defectos la monotonía y pesadez de tantos argumentos en forma, carentes de toda belleza de estilo, y en contraste con el atildamiento literario de otras obras contemporáneas. Sin embargo, lo que se pierde en elegancia se gana muchas veces en solidez. Y todo se puede perdonar cuando por debajo de esa dura corteza se percibe aquel rigor mental y aquella agudeza de ingenio que tanto echamos hoy de menos, incluso en algunos que pasan por profundos filósofos.

* * *

En la traducción de la presente obra se ha utilizado la edición más reciente y mejor cuidada, la de M. H. Laurent, O. P., de 1934, aunque en algunas –muy contadas– ocasiones se haya introducido alguna modificación que venía exigida por el mismo contexto. La traducción del texto de Santo Tomás se ha hecho

sobre el establecido críticamente por Roland-Gosselin; pero conservando la división de capítulos que figura en la citada edición de los Comentarios de Cayetano.

A nadie que haya leído el original latino de dichos Comentarios podrá parecerle escaso el esfuerzo que ha sido preciso gastar para vencer todas las dificultades de su traducción castellana. En ella se ha buscado ante todo la fidelidad, aunque a veces se resintiera la literatura. Era ese un imperativo que había que cumplir a toda costa, en una obra como ésta de índole filosófica muy especializada y cuya traducción había de publicarse sin el contrapeso del texto latino que hubiera podido llenar los huecos de paráfrasis y circunloquios.

Murcia, diciembre de 1954

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)

Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)

Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)

Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)

Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)

Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)

Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)

Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html

Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)

Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)

Nº 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html

Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)

Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)

Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)

Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)

Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)

Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)

Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)

Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)

Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)

Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)

Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)

Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)

Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)

Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)

Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)

Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)

Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)

Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)

Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)

Nº 95 Mª Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)

Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)

Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)

Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)

Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)

Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)

Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)

Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)

Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)

Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)

Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)

Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)

Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)

Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)

Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)

Nº 110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)

Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)

Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)

Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)

Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermeneútica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)

Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)

Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)

Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)

Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)

Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traduccón y notas de Juan Fernando Sellés (2001)

Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)

Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)

Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)

Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)

Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)

Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de Mª Jesús Soto Bruna (2001)

Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)

Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)

Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)

Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)

Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)

Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)

Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)

Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)

Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)

Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)

Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)

Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)

Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)

Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)

Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)

Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)

Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)

Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)

Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)

Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)

Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Mª Socorro Fernández (2002)

Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)

Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)

Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)

Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)

Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)

Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)

Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)

Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)

Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)

Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)

Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)

Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)

Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)

Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)

Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)

Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)

Nº 165 Tomás de Aquino, *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)

Nº 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)

Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)

Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)

Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)

Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)

Nº 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)

Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)

Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)

Nº 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)

Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)

Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)

Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)

Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)

Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)

Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)

Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)

Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)

Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)

Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)

Nº 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)

Nº 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)

Nº 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)

Nº 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)

Nº 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)

Nº 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)

Nº 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)

Nº 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)

Nº 193 Luis Xavier Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una comprensión literaria* (2007)

Nº 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)

Nº 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)

Nº 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)

Nº 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)

Nº 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)

Nº 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)

Nº 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)

Nº 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)